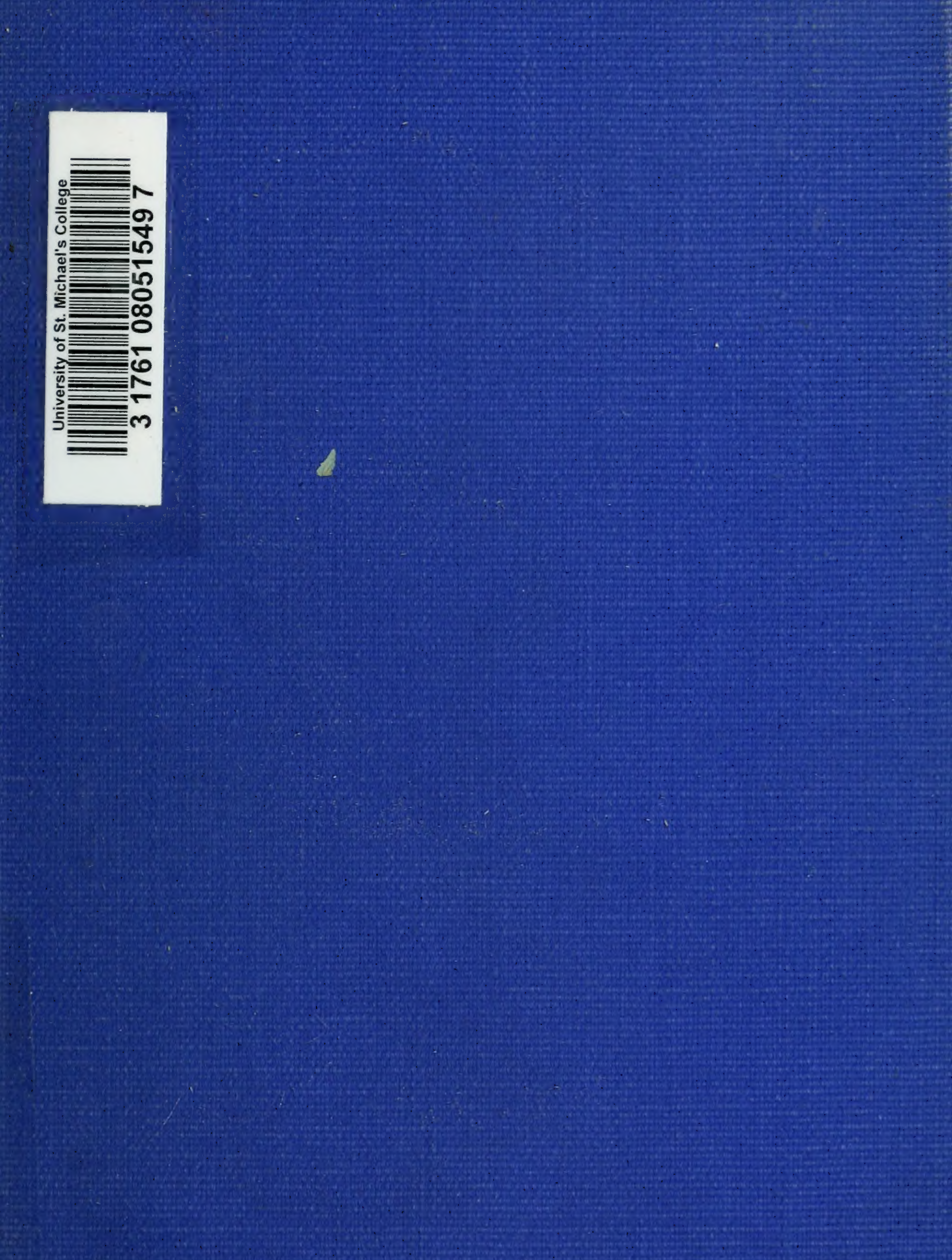

University of St. Michael's College
3 1761 08051549 7


TRANSFERRED


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

M. J. BESSON

Professeur à l'Institut catholique de Toulouse

ET DE

M. P. CASTILLON

Docteur en droit canonique

HONORÉE D'UN BREF DE SA SAINTETÉ PIE IX

et d'une lettre de S. E. le Card. Merry del Val
Secrétaire d'Etat de S. S. Pie X

TOME XXXIX — 1907

PARIS
LIBRAIRIE INTERNATIONALE CATHOL.
Rue Bonaparte, 66

LEIPZIG
L.-A. KITTLER, COMMISSIONNAIRE
Sternwartenstrasse, 46

H. & L. CASTERMAN
ÉDITEURS PONTIFICAUX, IMPRIMEURS DE L'ÉVÊCHÉ
TOURNAI

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

Pour la science

La même imagination qui place une bonne fée près des berceaux lui met sur les lèvres les prédictions qui répondent aux vœux du cœur.

Cette Revue, il est vrai, n'est pas un nouveau-né. Sous diverses directions elle a, depuis longtemps, donné des preuves d'une excellente vitalité. Ceux qui la prennent en main ne se font pas illusion ; ils ont, non pas à guider des premiers pas, mais à recueillir un glorieux héritage ; il leur faut soutenir une réputation, et satisfaire une attente légitime ; ils ne bénéficient en aucune façon de l'indulgence toujours acquise à des débutants.

D'autre part la Revue ne peut démentir son titre. *Nouvelle Revue Théologique*, elle s'engage à être jeune toujours; à ne perdre jamais l'élan qui surmonte les difficultés, la souplesse qui s'adapte aux besoins de l'heure présente. Nous pouvons donc nous la figurer comme à l'entrée de sa carrière ; et souligner, sur le programme de son activité, la promesse importante à tenir.

Quelle doit être, aujourd'hui, la préoccupation principale des Revues ecclésiastiques? La réponse, à notre avis, ne saurait être douteuse.

Si elles veulent continuer de plaire, ne pas faillir à leur utile et grande mission, les Revues théologiques doivent de plus en plus prendre soin de réaliser, sur leur terrain, l'alliance naturelle de la science et de la foi. Faite pour éclairer l'intelligence, la Révélation, bien entendue, ne supprime aucune clarté. Et qu'est-ce donc, au demeurant, que la théologie véritable, si elle n'est la culture scientifique des dogmes d'une religion divine? En se communiquant à nous, Dieu n'a pas voulu nous dispenser de la loi du travail; Il a fourni à notre activité un champ nouveau, inépuisable autant et plus que celui de la nature elle-même.

De par ses traditions, la *Nouvelle Revue Théologique* cultive presque exclusivement *la théologie morale*, *le droit canonique*, *la liturgie*. Mais, même sur ce terrain où elle se cantonne, l'exploration rationnelle est loin d'avoir dit son dernier mot. Au contraire, le genre tout pratique des questions qui y surgissent, l'intervention des prescriptions variables du droit positif, soulèvent, chaque jour, des problèmes nouveaux.

Dans la *théologie morale*, d'abord, quelle impossibilité de vivre du fonds, si riche pourtant, des docteurs des siècles passés! Des faits sans antécédents, des situations que nul ne pouvait soupçonner, la croissante complication des lois et des relations sociales, réclament des solutions vraiment actuelles. Comment en donner de prudentes, sans posséder les principes? Copier la lettre des docteurs d'un autre âge, c'est risquer de fausser totalement leur pensée. Voulez-vous leur rester vraiment fidèle? Répondez, non pas en répétant ce qu'ils ont dit, mais parlez, écrivez, ou prononcez, comme eux-mêmes auraient fait, à l'heure présente. Et leur doctrine ne se serait-elle pas enrichie de l'expérience de tant de jours écoulés, depuis le moment où ils ont déposé la plume?

Assurément, bien des solutions anciennes doivent être retenues pour définitives. Mais de plusieurs l'on peut dire sans hésiter, qu'elles sont plus vraies que démontrées. L'œil de l'esprit semble déjà percevoir certaines vérités, sans voir encore bien nettement le chemin qui mène jusqu'à elles. Puis, à côté des points acquis, plusieurs autres, par suite de la difficulté même de leur objet, demandent à être revus, vérifiés, retouchés. Il est temps également de couper court à des controverses vieillies, et de reconnaître que, parfois du moins, la lumière a suivi la discussion, que le doute a fait place à la certitude. Quel habitué des questions de morale reste longtemps sans s'apercevoir des honneurs excessifs dont jouissent des opinions surannées, pour lesquelles ne milite plus qu'une fausse apparence de probabilité ?

Eh bien ! que la *Nouvelle Revue Théologique* aborde les problèmes nouveaux résolument, avec la ferme prudence du connaisseur ; qu'elle substitue des preuves solides aux divinations du sens commun ; qu'elle débarasse le terrain de certaines ruines encombrantes et gênant la vue : elle contribuera pour son humble part, à assurer à l'Église, gardienne de la pure morale, une théologie morale à l'abri de toute critique et forçant l'admiration par la hauteur des principes, la sage rigueur des arguments, le dédain de toute vaine subtilité, et la netteté précise des conclusions.

Cet horizon, déjà vaste, s'élargit encore, si nous songeons que tout l'ascétisme catholique relève de la théologie morale. Cet ascétisme, mieux pratiqué peut-être que doctrinalement mis en lumière, a ses détracteurs qu'il faut confondre, des positions excellentes qu'il faut garder. Noble mission, que la défense scientifique de la vie supérieure qui anime dans l'Église l'élite des chrétiens ! Devant une pareille tâche, la *Nouvelle Revue Théologique* pourrait-elle se dérober ?

La *science canonique* est avant tout la science des lois. Elle exige l'étude attentive et directe de l'œuvre du législateur. L'interprète des lois doit être, au besoin, capable d'en faire, et se former une conviction réfléchie sur les cas embarrassants que soulève leur application. N'est-il pas vrai qu'on peut souhaiter ici quelques progrès? Loin de nous la pensée de formuler un reproche général. Nous nous hâtons même de l'ajouter, notre critique ne vise aucune publication ayant paru ou paraissant en Belgique. Mais nous croyons n'être pas seul à éprouver cette impression : à parcourir certains périodiques, à lire certains ouvrages, l'on dirait que le travail du professeur et de l'écrivain catholique se borne désormais à attendre, puis à enregistrer les décisions de la jurisprudence : aucune confrontation avec la loi, aucun aveu de contradictions pourtant inévitables; des subterfuges plutôt pour se tromper soi-même. Il s'établit ainsi, dans certaines têtes, une véritable confusion entre le juge et le législateur. De ce que la sentence a été rendue à Rome, on conclut que c'est Rome même qui a parlé, Rome avec son autorité irréfragable, sans plus distinguer entre le Souverain Pontife, les Congrégations plénières, et ces comités plus modestes, appelés là-bas *Congressi* (1). De ceux-ci émanent pourtant nombre de réponses qui circulent comme des actes de la Congrégation des Cardinaux. Encore si l'on s'arrêtait là! Dans une récente controverse, n'avons-nous pas entendu prétendre que l'opinion des auteurs écrivant à Rome primait les autres par cela seul, que, plus près du Saint-Siège, ils étaient mieux à même d'en connaître la pensée? Le livre invoqué en l'espèce était l'œuvre, fort médiocre, d'un modeste employé de Congrégation. Peu favorablement

(1) Ces comités se composent du Cardinal Préfet et de deux ou trois fonctionnaires, par exemple le Secrétaire et l'Auditeur. Ils expédient les affaires courantes.

accueillie dans les milieux officiels, la publication y avait été tolérée plutôt que permise, par égard pour un bon vieux serviteur qui représentait des années d'écritures fidèles, mais très peu la vraie science. Voilà devant quelle autorité devaient plier les arguments !

Dans une autre circonstance, un rédacteur de Revue ecclésiastique, celui-ci habitant Rome, crut donner le coup de grâce à un contradicteur, en courant aux bureaux de la Congrégation chercher l'avis du personnel. Il profitait, on le voit, du voisinage du Saint-Siège. L'avis qu'il recueillit fut favorable à son opinion ; ce qui n'empêcha pas la thèse contraire de prévaloir. N'oubliait-il pas que les bureaux ne sont pas la Congrégation, et que celle-ci n'existe qu'au moment où elle délibère et rend ses oracles ? Quand l'assemblée est dissoute, vous vous trouvez devant des membres épars, lesquels, dans les questions difficiles, n'ont plus que leur avis privé, et peuvent, tout au plus, conjecturer avec plus ou moins de vraisemblance les décisions futures. Que de fois les débats prennent une tournure inattendue !

Combien serait-on mieux inspiré, en regardant la loi dans le plein jour de son texte et de ses raisons, plutôt qu'à la lumière réfléchie des sentences et des jugements !

Des raisons de bien commun, touchant à l'ordre le plus relevé, demandent que l'intervention de l'autorité soit d'autant plus rare, que ses arrêts sont irréformables et ont une portée plus universelle. De là, à Rome même, toute une hiérarchie graduée de pouvoirs et d'actes, établie sous le magistère infaillible du Pontife suprême. Professer dès lors un égal respect pour la loi générale et pour la sentence particulière, pour ce qui émane du Vicaire de Jésus-Christ, d'une Congrégation tenant assemblée plénière, et d'un comité qui vide les causes quotidiennes, c'est introduire une confusion qui enlève au Saint-Siège le bénéfice de ses institutions.

Récemment, l'occasion s'est offerte, pour nous (1), de rappeler les six raisons développées par un canoniste contemporain, pour déconseiller les recours trop fréquents au Saint-Siège. La compétence et l'intégrité de l'auteur ne sauraient être mises en doute ; et il n'a pas déplu par son étude : élevé depuis à la pourpre romaine, il occupe un rang des plus distingués parmi les Cardinaux de curie.

Faisons donc, sans crainte, œuvre sérieuse. La jurisprudence est d'un précieux secours : ne la dédaignons pas ; maintenons, défendons au besoin l'autorité des actes du Saint-Siège, mais n'omettons pas de projeter, sur la cause, la lumière des principes et celle de la loi. Sachons, comme S. Alphonse (2), opposer un texte législatif suffisamment clair à une réponse même romaine.

La *liturgie*, à son tour, nous prie de la mettre en bonne posture, et de la traiter avec honneur. Il est des publications qui semblent en faire une science de pure mémoire. Pourtant, quelle idée amoindrie l'on conçoit d'elle, quand on saisit uniquement le pur détail extérieur de ce que l'on appelle les rubriques. Pourquoi les cérémonies méritent-elles tant notre respect? Parce qu'elles ont une âme, un sens profond, dont l'action extérieure forme l'expression sensible. Les rubricaires, trop perdus dans la minutie songent-ils assez qu'ils ne peuvent, même de loin, ressembler à ces calculateurs étroits que Notre-Seigneur blâmait d'insister sur la lettre de la loi et les petites prescriptions jusqu'à perdre de vue les grands devoirs. Volontiers nous leur dirions : ne cessez pas d'être exacts ; mais de grâce, ne bornez pas là votre souci. Comment négliger, de nos jours, ces aperçus

(1) *De Religiosis*, etc. Periodica, t. II, p. 97.

(2) *Theol. mor.*, l. 6, n. 556.

pleins d'intérêt que permet le progrès des sciences historiques ; et ces rapprochements si utiles, où l'Orient et l'Occident, les siècles écoulés et les temps actuels nous apparaissent unis dans une même pensée, une même prière catholique, la même toujours, malgré des nuances infinies? Quelle apologie de la foi, contenue dans cette suite et cette unité ; quelle consolation, pour des cœurs chrétiens, dans cette correspondance entre leurs sentiments et ceux qu'éprouvaient les martyrs des temps héroïques !

La *bibliographie* appellerait des réflexions analogues. Mais un lecteur perspicace n'aura pas de peine à les deviner. Nous croyons en avoir dit assez pour justifier notre titre, pour donner à entendre tout ce qu'un succès bien mérité et les exemples même de ceux qui l'ont dirigée jusqu'à présent nous font souhaiter, espérer avec confiance de la *Revue théologique*, en inscrivant au frontispice de sa nouvelle série, cette dédicace : *Pour la science!*

A. Vermeersch, S. J.

Théologie morale.

La messe en seconde intention.

Les intentions du prêtre qui monte à l'autel sont nombreuses; des titres divers les lui imposent et les lui rendent inégalement chères. Entre toutes cependant il distingue celles qu'on est convenu d'appeler la première et la seconde. La première désigne l'objet auquel doit s'appliquer le fruit propre et spécial de la messe, — en langage théologique — son fruit ministériel; c'est l'intention principale, absolue et qui ne saurait être omise ni rester inefficace; la spécifier, c'est indiquer à Dieu le ou les bénéficiaires nécessaires du sacrifice de Jésus-Christ : la messe est dite pour eux.

Mais la messe est dite, peut du moins être dite pour d'autres encore, et ces bénéficiaires éventuels du sacrifice constituent l'objet de ce qu'on est convenu d'appeler la seconde intention. Celle-ci n'est pas indispensable; à la différence de la première, elle peut être omise; le prêtre toutefois, parce qu'il connaît le prix de la victime à offrir, parce qu'il sait les besoins et les aspirations des âmes, craindrait de paraître manquer de foi ou d'agir en dispensateur avare et égoïste des trésors confiés à sa garde, s'il négligeait d'appeler à y participer quelqu'un de ceux qui, sans y avoir un droit strict, peuvent cependant y prétendre. Aussi aime-t-il de joindre la seconde intention à la première; d'autant plus qu'en bien des cas c'est pour lui le seul moyen de satisfaire, dans la célébration de la messe, aux devoirs de la reconnaissance, de la piété filiale ou du zèle apostolique. Le choix de la première intention ne lui est pas laissé libre :

les fonctions qu'il remplit, les honoraires, qui lui sont offerts et lui sont indispensables, le mettent presque tous les jours dans la nécessité de célébrer d'abord aux intentions d'autrui ; pour lui, pour les siens, pour les âmes qui lui sont spécialement chères, il n'a le plus souvent que la ressource de la seconde intention.

Que vaut donc cette seconde intention, quelle confiance y peut-on avoir, quelle part assure-t-elle aux fruits de la messe? C'est ce qu'il importe à tout prêtre de savoir exactement et ce que nous voudrions examiner ou rappeler ici aussi brièvement et aussi exactement que possible.

Il est nécessaire pour cela de nous remettre en mémoire la doctrine de l'Eglise ou plutôt les opinions généralement reçues parmi les théologiens sur la valeur du sacrifice eucharistique et sur la répartition de ses fruits.

De lui-même et en lui-même le sacrifice eucharistique a une valeur infinie; disons mieux : le sacrifice de la croix, dont celui de la messe n'est que la représentation, la reproduction et l'application, a une valeur infinie ; la victime qui s'offre et le prêtre qui l'offre réellement et en première ligne étant Jésus-Christ lui-même, les mérites de l'immolation accomplie visiblement sur la croix et mystiquement sur l'autel excèdent toute mesure . quel qu'ait été, quel que soit et que doive être jamais le nombre des participants, ils n'épuiseront pas le trésor de grâces mis par le Rédempteur à la disposition des rachetés.

Mais ce n'est là que ce qu'on pourrait appeler la capacité, la puissance virtuelle, l'énergie accumulée du saint sacrifice; les théologiens parlent à ce propos de sa valeur « *in actu primo* » et ils sont à peu près unanimes à l'estimer infinie

Sur ce qu'ils appellent la valeur du sacrifice « *in actu secundo* » leur accord n'est plus aussi complet. La valeur ainsi entendue est en effet d'une nature bien différente; elle

n'est plus en fonction de la dignité propre à la victime et au sacrificateur : préexistant à toute messe, cette dignité en constitue la grandeur et lui donne tout son prix aux yeux de Dieu ; mais elle n'en représente pas le fruit propre et actuel. Car le fruit ou l'effet produit par la messe est à distinguer soigneusement de sa valeur, et c'est du fruit de la messe que parlent les théologiens à propos de sa « valeur *in actu secundo.* » Cette puissance ou cette force infinie, demandent-ils, déploie-t-elle, chaque fois qu'elle entre en activité, toute son énergie ? agit-elle suivant toute sa valeur ? ses effets actuels sont-ils eux aussi sans limites ? Il n'est pas de grâce que le Christ immolé ne puisse obtenir de son Père ; son sacrifice avait de quoi payer la rançon de toutes les âmes détenues au purgatoire : le renouvellement et la représentation mystiques de ce sacrifice assurent-ils aux âmes à qui l'application en est faite maintenant une participation illimitée à ce trésor de mérites ? La source en un mot est inépuisable : en découle-t-il toujours par le canal de la messe des grâces et des satisfactions illimitées ? voilà, disons-nous, où commence le désaccord des théologiens.

En un certain sens, il est vrai, et quand on précise la signification des termes employés, tout le monde admet bien que les effets produits dans les âmes par le sacrifice de la messe ne sauraient être infinis : il n'est pas de grâce à obtenir qui ne soit de nature créée, et toute peine susceptible de rémission par la messe n'est que temporelle. Mais sans atteindre l'infini proprement dit, ces effets n'atteignent-ils pas, ne pourraient-ils pas atteindre du moins, des proportions toujours indéfiniment plus grandes ? Quel que soit le résultat désiré, grâces à obtenir, peines temporelles à compenser, peut-on se flatter qu'une seule messe, si elle y est toute appliquée, y suffira ; ou faut-il admettre que, par suite d'une libre disposition de Dieu, le rendement, si j'ose

m'exprimer ainsi, de toute messe est restreint à une certaine limite qui parfois peut se trouver inférieure au but à atteindre? Les deux hypothèses paraissent possibles, et les raisons ne manqueraient point pour justifier, ou plutôt expliquer, le choix fait par Dieu de l'un ou de l'autre système. Mais là n'est point la question posée; ce que les chrétiens, ce que les prêtres surtout voudraient savoir exactement, c'est laquelle de ces deux hypothèses se vérifie dans l'ordre actuel de la Providence surnaturelle : pour obtenir une grâce ou une série quelconque de grâces, pour satisfaire pleinement surtout à la justice divine en faveur d'une âme du purgatoire, peut-on croire qu'une messe est toujours suffisante ou faut-il admettre que plusieurs y peuvent être nécessaires?

Ainsi posée cette question, avons-nous dit, divisait jadis les théologiens; à tort, « *sine causa* », fait remarquer Suarez; car, pour les mettre d'accord il n'y a qu'à distinguer soigneusement les divers coopérateurs à l'offrande du sacrifice et les fruits divers qui y correspondent. Aussi considère-t-on généralement aujourd'hui la seconde des hypothèses que nous faisions tout à l'heure comme étant la seule réalisée. La valeur de la messe « *in actu secundo* », ce que nous pourrions appeler son efficacité actuelle et immédiate est limitée à un certain degré; qu'il eût été loisible à Dieu de le déterminer autrement, peu importe; la conduite de l'Eglise dans l'application de la messe est un signe certain qu'il ne l'a point fait.

L'Eglise, en effet, célèbre, laisse célébrer, exhorte même à faire célébrer des messes nombreuses, renouvelables parfois à perpétuité, en faveur d'un but, ou d'une âme nettement déterminés. Pourquoi cette prodigalité, si l'efficacité actuelle et immédiate d'une messe était indéfinie? Toute messe appliquée à une âme du purgatoire lui obtiendrait la rémis-

sion entière de sa peine; lui en vouloir appliquer une seconde ne serait pas seulement répandre sans besoin le sang du Christ; ce serait encore faire preuve de défiance et de moindre estime à son égard. Puis donc que l'Eglise autorise et encourage cette application de plusieurs messes aux mêmes âmes, c'est qu'elle suppose de la part de Dieu une limitation inconnue mais réelle de leur efficacité actuelle. « Le Christ, semble-t-elle dire aux fidèles, ayant taxé lui-même la quantité de ses mérites à distribuer pour chaque renouvellement de son sacrifice, l'ignorance où il Lui a plu de me laisser sur le taux ainsi fixé, ne me permet pas de déterminer jamais avec certitude le nombre de messes requises pour acquitter entièrement les dettes contractées par une âme envers la justice divine. Dans mon administration, en un mot, des mérites accumulés au Calvaire, je ne suppose jamais au sacrifice de la messe qu'une valeur limitée et une efficacité restreinte. »

Tel est donc le sens que les théologiens trouvent aujourd'hui à l'attitude de l'Eglise par rapport à la valeur de la messe « *in actu secundo*; » tout au plus distinguent-ils entre sa valeur impétratoire et sa valeur satisfactoire et reconnaisent-ils à la première une intensité et une extension qu'ils refusent à la seconde : plusieurs admettent en effet qu'une messe peut suffire à obtenir de Dieu n'importe quelle grâce ou quelle série de grâces. Nous n'avons pas à entrer dans les discussions engagées à ce sujet, mais la distinction ainsi introduite est indispensable à retenir (1) : pour appré-

(1) Pour en comprendre la justesse et en saisir la portée il suffit de se rappeler qu'à la messe le Christ n'est plus en état de mériter ni d'expier; il n'y a pas sur l'autel d'immolation distincte de celle de la croix; il ne saurait donc y être question d'effet ou de fruit satisfactoire actuellement produit. Les mérites satisfactoires furent tous acquis au Calvaire; il ne reste plus qu'à en faire l'application; c'est l'objet de la messe. Dieu, pourrait-on dire, s'est

cier la valeur de la « seconde intention » nous n'avons à nous occuper que de l'efficacité satisfactoire de la messe.

Nous venons de voir qu'au jugement de la plupart des théologiens cette efficacité est limitée ; elle est restreinte, pour chaque messe, à un certain degré, en sorte qu'une âme peut avoir un degré de satisfaction à offrir à Dieu qu'une messe unique ne suffise pas à atteindre.

Mais on peut aller et l'on va en effet plus loin. On peut concevoir que tout en limitant ainsi la valeur ou l'efficacité actuelle de la messe, Dieu cependant, à raison de sa miséricorde et de sa libéralité, à raison aussi des trésors infinis où puise chaque messe, autorise ou encourage la multiplication indéfinie des objets auxquels elle s'applique. L'effet produit sur l'âme ou sur les âmes pour lesquelles la messe est dite restant limité, le nombre des âmes admises à percevoir ces effets serait illimité ; la participation des unes au fruit satisfactoire de la messe n'exclurait ni ne restreindrait aucunement la participation des autres ; le sacrifice n'exercerait partout qu'une action déterminée et fixe ; les points d'application pourraient se multiplier indéfiniment ; limité, disent les théologiens, dans sa valeur intensive ou productive, la messe serait illimitée dans sa valeur extensive :

comme engagé à laisser s'écouler sur les âmes, une portion par lui fixée des mérites de son Fils toutes les fois qu'il verrait s'opérer la reconstitution mystique du crucifiement : effusion partielle évidemment : si elle était totale, une messe suffirait, aurait déjà suffi, à vider le purgatoire.

Mais s'il ne peut plus expier ni mériter, le Christ peut toujours prier : présenté à son Père à l'état de victime, il possède encore le pouvoir de calmer sa colère et de le rendre propice aux hommes ; ses supplications d'aujourd'hui sont aussi puissantes que celles de jadis ; les unes et les autres exercent leur action à la messe ; le prêtre ne fait que leur assigner leur objet direct et immédiat. Et voilà pourquoi il peut être vrai de dire que le fruit impétratoire de la messe est infini et infaillible.

Sur cette distinction importante Cf. Suarez : *De Eucharistia*. Disp. LXXIX, s. XI, n. 4 et 5 ; Lugo : *De Eucharistia*. Disp. XIX, s. XII, n. 251.

comme une source lumineuse d'une intensité quelconque mais fixe éclaire également chacun des objets qui se trouvent dans sa sphère d'éclairement : ainsi tous ceux sur qui le sacrificateur déciderait de diriger l'action de son sacrifice en éprouveraient l'effet total immédiat.

Mais on peut aussi faire l'hypothèse contraire et concevoir que, l'action réelle d'une messe étant limitée par Dieu, il soit impossible de multiplier les points d'application sans diviser et par conséquent restreindre la part qui en reviendra à chacun ; on imagine aisément un système de Providence surnaturelle où le bénéfice d'une messe en faveur de ses divers participants serait en raison inverse de leur nombre ; la part de l'un diminuerait la part de l'autre, et si l'on prétendait assurer à une âme ou à un nombre d'âmes déterminé l'efficacité totale du sacrifice, l'on ne pourrait ensuite rien assurer à celles qu'on y voudrait associer encore.

Or de ces deux hypothèses, possibles assurément, laquelle correspond à la réalité? Nous touchons ici, on le voit, au point d'où dépend la réponse à la question que nous nous sommes posée sur la valeur de la seconde intention.

(*A suivre.*) P. Galtier.

Conférences Romaines.

De facultate absolvendi a casibus occultis Sedi Apostolicæ reservatis, vi Cap. Liceat *Trid. Sess. XXIV, cap. VI.*

Titius vehementer captus amore erga Bertham, quam sibi brevi desponsare optabat, ex improviso audit, illam ingressam fuisse monasterium claustralium, in proxima diœcesi situm, ut ibi vitam religiosam profiteretur. Statim eo se confert, desiderio incensus eam invisendi, et, si fieri posset, ad sæcularia vota revocandi. Verum, cum a Superiorissa a colloquio prohiberetur, Titius transiliens murum viridarii monialium, clausuram violare ausus est. Berthae deambulanti et stupenti occurrit, et dum in eo erat ut illam alloqueretur, ecce ex adversa parte duæ moniales se sistunt quæ exterrefactæ primum ex viri conspectu et deinde clamantes, Titium spe frustratum in fugam vertunt. Qui paulo post in se reversus et facti pœnitens, antequam in patriam revertatur, ad confessionem accedit, et primum de violata clausura se accusat. Confessarius, utpote non habens facultatem absolvendi ab excommunicatione illi crimini adnexa, Titium remittit ad Caium Canonicum pœnitentiarium, qui ab Episcopo, vi Cap. *Liceat* Trid. Sess. XXIV, cap. VI, specialiter delegatus fuerat ad absolvendum a casibus occultis Pontifici reservatis. Sed pœnitentiarius, cum ei tempus non suppeteret excipiendi integram confessionem Titii, audito solum casu, cui adnexa erat excommunicatio, ab hac eum absolvit et dein ad Confessarium eumdem remittit, qui, audita Titii sacramentali confessione, a peccatis eum absolvit. Paulo post pœnitentiarius rem melius recolens timet, ne forte Titium invalide, et quidem ex triplici capite, absolverit ab excommunicatione. Etenim *a)* casus de violata clausura non videtur fuisse occultus, utpote qui per tres testes, quot scilicet moniales Titium viderant, posset probari ; et insuper notus tribus monialibus jam poterat haberi

ut divulgatus penes totam communitatem. *b*) Agebatur de Titio, qui tamquam peregrinus, Episcopo loci subditus non erat. *c*) Tandem quia absolutio impertienda in foro conscientiæ, data fuerat extra confessionem sacramentalem. Hinc Caius ad Canonicum theologum accedit, et enarrato casu, qui sibi contigerat, circa interpretationem prædicti Cap. *Liceat* in specie quærit :

1° *Quandonam casus occultus dicendus sit?*

2° *Utrum facultas, de qua in citato capite exerceri possit in peregrinos?*

3° *An verba « pro foro conscientiæ » idem valeant ac « in sacramentali confessione? »*

4° *An valide ob adductas rationes Titium ab excommunicatione absolverit?*

Ce cas, dont l'application pratique n'est sans doute pas très fréquente, donne lieu cependant à l'étude de plusieurs points de droit dans le ch. *Liceat*, qu'il importe, à bien des égards de connaître, et qui se rattachent tout naturellement aux trois *quæsita* proposés : qu'est-ce, au juste, qu'un cas occulte? quel pouvoir l'évêque, ou son délégué, tient-il du Concile de Trente, à l'égard des étrangers ? quelle est la la portée des formules « *pro foro conscientiæ* », « *in sacramentali confessione?* »

I.

Ce que signifie le mot occulte, dans le langage ordinaire, nul ne l'ignore : occulte ou non connu, et, par conséquent, plus ou moins impossible à faire connaître et à prouver avec certitude, c'est tout un.

Les juristes ayant, en diverses matières, à employer ce mot, ont dû en préciser la notion avec plus de rigueur. Il est en effet bien des degrés dans la difficulté ou l'impossibilité de prouver un fait ; celui-ci peut être ignoré ou connu

sous bien des aspects différents; et enfin, suivant les objets et les intérêts en jeu, il y a lieu d'être plus ou moins exigeant sur le degré de secret ou de notoriété.

Et tout d'abord on tient pour absolument occulte, *omnino occultum*, tout fait que connaissent seuls ou l'auteur, ou l'auteur et le complice, ou l'auteur, le complice et le confesseur. De ceci on voit la raison. — Ajoutons que l'ensemble des canonistes tient encore pour *omnino occultum* le fait qui serait connu d'une seule autre personne, en dehors des personnes mentionnées.

Est *simpliciter occultum* le fait qui, étant ignoré de l'ensemble de la communauté, est connu seulement de 2, 3 ou même de 5 ou 6 personnes dans un village ou bourg; de 7 ou 8 personnes dans une ville. Ce nombre, on le comprend, n'est pas absolu et fixe, mais relatif à l'importance des villes.

Telle est la mesure généralement adoptée, quand il s'agit d'empêchements de mariage. Elle est assez stricte; mais c'est dans l'intérêt même des contractants et des enfants à naitre. Si en effet les empêchements sont aisés à connaitre, et s'il y a danger qu'ils deviennent publics, il importe et au bon renom des parties, et à l'honneur des enfants, et à l'édification des fidèles que la dispense ne soit pas tenue secrète, alors que l'empêchement risque de devenir public, mais que l'union apparaisse publiquement ce qu'elle est, par une dispense *in utroque foro*.

Pour des raisons contraires, la règle est plus large quand il s'agit, par exemple, d'absoudre certains crimes. Suarez, dans son *De Pœnit.* (*D. 30, S. 2, n. 2.*) définit le mot occulte « *prout in jure solet distingui a publico; est* » *autem publicum quod in oppido, vel in vicinio, vel* » *collegio aut communitate aliqua omnibus notum est et* » *publice diffamatum.* »

Tel est aussi le sens qu'adopte d'Annibale, avec S. Al-

phonse de Liguori (1) : « *Occultum accipimus quod non » est notorium, et quod potest aliqua tergiversatione » celari, etiamsi per aliquot testes probari possit, quod » in æstimatione boni viri esse debet, si modo adhuc » latere queat.* » (D'Annibale. *Comment. in const. Apost. Sedis, n. 234.*)

Avec Benoît XIV (*Instit. LXXXVII. n. 47*), d'Annibale (*I. 242*), on range encore parmi les faits ou délits occultes, ceux qui furent autrefois publics, mais dont la communauté, après de longues années, a perdu le souvenir.

Avec Sanchez (2) et Suarez (3), on considèrera enfin le délit comme occulte quand l'auteur, bien que coupable, aura été après jugement régulier renvoyé absous.

D'après ce qui a été exposé, il est aisé de voir ce qu'on entendra par fait public, ou notoire, ou manifeste. *Notoire*, il l'est quand, bien qu'il puisse demeurer caché, on peut cependant le prouver par quelques témoins et il ne peut être dissimulé *aliqua tergiversatione; manifeste*, quand il est déjà connu d'un grand nombre ; *public*, quand il est connu de la communauté prise dans son ensemble. On comprend aussi sans peine que, plus difficilement on admet comme occulte un fait, plus facilement on le regarde comme notoire ou public; ces variations, pour un même ordre de causes, suivent les mêmes lois.

Sous un autre rapport, celui des aspects connus ou inconnus, le fait peut être matériellement ou formellement occulte.

Il est matériellement occulte, quand il est ignoré en lui-même : tel est le cas où la mort de la victime est attribuée non pas à l'action criminelle d'un homicide, mais aux suites naturelles d'une maladie.

(1) S. Alph., *Theol. mor. Lib. VI, n. 593.*

(2) Sanchez, *de Matrim, l. II, d. 37, n. 12 et l. VIII, d. 34, n. 57.*

(3) Suarez, *de Censuris, d. 41. s. 2, n. 6.*

Le délit est formellement occulte quand, l'acte étant connu en lui-même, on en ignore les circonstances ou caractères qui lui donnent sa qualité juridique : on saura, par exemple, qu'il y a eu mort violente; mais on tiendra pour certain que la mort a été donnée *in actu injustæ aggressionis*, pour défendre sa propre vie. On ignore précisément le caractère délictueux de l'acte : il y a *error facti* sur les circonstances essentielles qui en modifient la moralité.

Le délit peut encore être formellement occulte à raison d'une erreur sur la loi qui régit l'acte. Si l'homicide, pour garder le même exemple, est connu dans son existence et avec son caractère d'injustice, mais que l'on ignore cependant la loi qui frappe ce délit de peines spéciales, v. g. d'une irrégularité, il demeure encore *formaliter occultum propter errorem juris*.

Or, ces distinctions ne se justifient pas seulement en théorie; elles ont leurs conséquences pratiques dans les applications judiciaires qui en sont faites.

Ainsi, le tribunal de la Pénitencerie emploie, selon les cas, les formules « *dummodo impedimentum occultum sit* » ou « *dummodo impedimentum sit omnino occultum*. » L'une s'applique à des empêchements ignorés du public, mais connus parfois de 4 ou 5 personnes, et qui pourraient donc être juridiquement prouvés ; l'autre, à des empêchements si bien ignorés que la preuve n'en puisse être établie (Fagnan. *in cap. 7 tit. 2. lib. III, Decr.*) Dans des cas de dispenses, la formule « *dummodo res sit occulta* » s'applique à des crimes qui peuvent être matériellement connus mais qui sont formellement occultes : *si propter errorem facti*, les auteurs admettent la chose sans hésiter ; *si propter errorem juris*, avec moins d'ensemble, mais cependant encore assez communément. On voit que cette doctrine fait la part assez

large à l'évêque, quand il s'agit d'exercer les pouvoirs conférés par le ch. *Liceat*.

Au contraire, selon Benoît XIV, la pratique de la Pénitencerie est de traiter comme public un empêchement de mariage qui serait formellement occulte mais matériellement public. (*Inst. Eccl. l. c.*)

II.

La seconde question à examiner dans le ch. *Liceat*, c'est la détermination des personnes que l'évêque peut absoudre : celui-ci peut exercer ses pouvoirs sur les « *delinquentes quoscumque sibi subditos.* »

Quels sont ces « *subditi* » ? Ce sont, d'abord, ceux qui ont domicile ou quasi-domicile dans le diocèse ; ce sont aussi les réguliers, même exempts, avec la permission de leur supérieur — cette soumission *in re favorabili* loin de nuire à leur exemption est toute à leur avantage ; — ce sont encore les « *vagi* » — la doctrine des Théologiens est, en effet, unanime à établir que ceux-ci, n'ayant ni domicile ni quasi-domicile fixes, portent partout avec eux leur domicile et sont successivement les sujets de tout évêque dans le diocèse duquel ils se trouvent. Il y a difficulté pour une seule catégorie de fidèles, les « *peregrini* » qui, ayant leur domicile propre, se trouvent momentanément hors de leur territoire en un lieu où ils n'ont pas même un quasi-domicile. A raison et pour la durée de ce séjour temporaire, deviennent-ils, au sens exigé par le Concile de Trente, les sujets de l'évêque du lieu et peuvent-ils être absous par lui ?

A consulter l'autorité des Théologiens, la réponse n'est pas également ferme sur tous les points de la question.

S. Alphonse de Liguori (*l. VII de Cens., C. I, dub. 5*)

étudiant le chap. *Liceat*, à propos des Censures, dit au n. 79, IV : « *Nomine subditorum veniunt etiam vagi, et* » *omnes habentes animum permanendi in loco illo per* » *majorem partem anni, ut Croix, cum Sanch., Suar.* » *Bon. Barb.* etc. » Conclusion : pour les censures du moins, ces auteurs ne mettent pas au nombre des *subditi* les étrangers ou *peregrini*. Ils semblent même plutôt les exclure, si l'on tient l'énumération pour complète et exclusive.

Mais ailleurs, au sujet du ministre de la Pénitence (1), S. Alphonse a été amené à traiter de l'extension à donner au mot *subditi* dans le ch. *Liceat*. Le passage mérite d'être cité en entier.

« Dubitatur 6. An Episcopi possint absolvere peregrinos » in sua diœcesi versantes a casibus papalibus, et cum eis » dispensare in irregularitatibus et suspensionibus Papæ » reservatis ? Quoad hanc dispensationem pertinet, decisum » est *a Gregor. XIII* (ut refert *Fagnanus, in. c. Dilectus* » *de tempore ord. n. 36, p. 375)* nihil posse Episcopum » cum alienigenis, etiamsi hi fungentes officio prætoris, aut » medici in ejus diœcesi commorentur. Quoad absolutionem » vero casuum, commune est apud D.D. quod Episcopus bene » potest absolvere peregrinos a casibus papalibus, modo sint » occulti, ex facultate Tridentini in C. Liceat. *Ita Suarez,* » *Sanchez, Bonac. Barb.*, etc.... Nec obstat quod Concilium » hanc facultatem Episcopis concesserit, tantum erga *delin-* » *quentes sibi subditos ;* nam, uti recte dicunt A.A. præ- » fati, subditi etiam dicuntur tales peregrini, qui in foro » sacramentali subjiciuntur Episcopo diœcesano. Idque » refert *Suarez, l. c. de Cens. n. 10* declaratum fuisse a » S. C quæ respondit, posse absentem a sua diœcesi absolvi

(1) L. vi, tract. iv, de Pœnit., n. 593.

» ab Episcopo illius diœcesis in qua moratur, non autem a » suo; rationem reddens quod Concilium in *d. cap. Liceat* » loquitur de absolutione sacramentali, in foro conscientiæ, » quæ requirit præsentiam. »

Ceci donc reste acquis, d'après S. Alphonse et la doctrine commune : que l'évêque « *bene potest absolvere peregrinos* » *a casibus papalibus, modo sint occulti*, ex facultate » Tridentini in *c. Liceat.* » — La raison? C'est que « uti » recte dicunt A.A. præfati subditi etiam dicuntur tales » peregrini, qui in foro sacramentali subjiciuntur Episcopo » diœcesano; » doctrine d'ailleurs déclarée par la Congrégation, que cite Suarez.

Aussi ce principe est-il aujourd'hui admis par tous, quelle qu'en soit d'ailleurs la raison : — que le pouvoir donné au confesseur sur l'étranger, *in foro sacramentali*, s'explique par le consentement ou la délégation tacite de l'Ordinaire du pénitent, — ou par une coutume universelle de l'Eglise, coutume à laquelle la volonté interprétative du S. Pontife aurait donné force de loi.

Mais, ce qui, à l'effet d'absoudre *les cas réservés occultes*, *transforme* les *peregrini* en *subditi*, c'est l'*accessus ad confessionem sacramentalem*. Or qui ne voit que la même loi, en saine logique, doit, sous les mêmes conditions, amener les mêmes résultats, quand il s'agit d'absoudre des *irrégularités ou des censures occultes?* Cela paraît tout naturel, puisque l'*acte de soumission de la part de l'étranger est le même dans les deux cas*, et puisque *la dérogation à la réserve*, en faveur de l'évêque, *s'appuie sur le même texte* du ch. *Liceat.*

Il y a, il est vrai, à cette assimilation, une objection, une seule, c'est la déclaration de Grégoire XIII rapportée par Fagnan, et qui exclut expressément, de la concession, les censures et irrégularités occultes. Que répondre à une dis-

position légale contraire? D'abord, avec d'Annibale (1), qu'il y a lieu d'émettre des doutes sérieux sur l'authenticité de cette déclaration. Et puis, à supposer qu'elle soit authentique, porte-t-elle aussi sur les *absolutions sacramentelles* — celles-ci requises, nous l'avons vu, pour les *étrangers* — ou seulement sur les *absolutions extrasacramentelles* — celles-ci suffisantes pour les *sujets?* — Et si enfin la décision est conçue en termes généraux, sans spécifier ces deux cas essentiellement différents, faut-il sacrifier une loi claire et certaine, à la teneur ambiguë d'une décision, dont l'existence même est douteuse?

III

Le troisième « *quæsitum* » nous amène à étudier quelques notions d'un usage fréquent en droit et en morale et d'une importance décisive pour la valeur de certains actes de juridiction.

Rappelons brièvement les définitions reçues soit dans les auteurs, soit dans le style officiel de la Curie Romaine.

Le for ecclésiastique se divise en *for extérieur*, regardant l'utilité publique de la société, du corps de l'Eglise, et en *for intérieur*, relatif à l'utilité privée de chaque fidèle. Ce for interne, que l'on appelle parfois d'un nom générique *for de la conscience*, comprend le *for sacramentel*, et le *for de la conscience proprement dit* ou *for interne extrasacramentel*. Du ressort du premier sont les péchés à retenir ou absoudre, ce qui se fait nécessairement *intra sacramentum Pœnitentiæ;* du ressort du second, tout autre acte se rapportant aux intérêts spirituels de l'âme, mais traité, ou pouvant l'être, *extra sacramentum;*

(1) d'Annibale, *Summ., p. I, § 316, note 15.*

tels que dispense d'un vœu, d'une irrégularité. Quant à l'appellation *forum pœnitentiæ*, elle désigne tantôt le for sacramentel, tantôt le for extrasacramentel; et en somme, enferme, dans son sens générique, les mêmes espèces que le *forum internum*, ou le *forum conscientiæ* pris dans son sens large.

Que ces appellations prêtent donc parfois à l'équivoque, nul, je pense, n'en disconviendra; mais elles ne s'en imposent pas moins, à bien des titres.

Elles ont leur consécration historique, — si l'on peut ainsi parler — tirée de l'usage qu'en ont fait les grands auteurs. En voici quelques exemples, bien moins à titre de preuve qu'à titre de complément de doctrine. « Confessarium, » dit Bonacina *(de Censuris, disp. I, q. 3, p. 6, n. 8)* » habentem facultatem absolvendi in foro pœnitentiæ posse » absolvere extra sacramentalem Confessionem, quoties » absolutio cadit supra materiam, ad quam per se non » requiritur absolutio sacramentalis, nisi aliter colligatur » ex verbis concessionis. » — Même doctrine dans Suarez, (*de Legibus, l. VIII, c. 6, n. 16*) : Le *forum pœnitentiæ* exclut le for extérieur, et c'est tout; désigne-t-il le for sacramentel ou extrasacramentel? « Per illa verba non » explicatur, sed juxta qualitatem vinculi (tollendi) expli» candum est. Nam si fuerit vinculum culpæ, forum sacra» menti requirit; si autem fuerit vinculum pœnæ aut cen» suræ, sine sacramento tolli poterit, imponendo salutarem » pœnitentiam, quod est exercere aliquod pœnitentiale judi» cium. Unde si indultum dicat « *in foro conscientiæ* » *injuncta pœnitentia salutari* (sicut loquitur Conc. Trid. » *sess. XXIV, c. 6 de ref.*) perinde est ac si diceretur *in* » *foro pœnitentiæ* vel *pœnitentiali*. Quapropter censeo » usum privilegii non esse limitandum ad sacramentum » pœnitentiæ, nisi ubi vel absolutio sacramentalis per se

» fuerit necessaria, ut in privilegio obtinendi absolu-
» tionem a reservatis, vel ubi verba indulti id manifeste
» explicaverint. »

Même doctrine et mêmes conclusions, alors même que la faculté d'absoudre serait confiée « *sacerdoti* » — « *sacerdoti confessario* » — « *sacerdoti audienti confessiones* » — ces clauses indiquent une condition requise dans la personne, non pas une condition exigée dans l'exécution de l'indult. (Suarez, *l. c.*, S. Alph., *I App. II de privil.*).

Lugo (*de fide, d. 23, n. 64*) à propos du *forum conscientiæ* dit à son tour : « Nec limitatio illa *pro foro cons-*
» *cientiæ*, cogit ad hoc ut fiat in Sacramento : nam verba
» illa alium habent sensum, nempe ne prosit absolutio hæc
» pro foro externo, in quo, quamtumvis aliquis absolutus
» sit ab Episcopo pro foro conscientiæ, habebitur tamquam
» non absolutus et punietur omnibus juris pænis. » Cf. aussi d'Annibale (*Summ. p. I, n. 246*), Engel (*V, 39. 120*), etc.

Telle est la doctrine de presque tous les auteurs. A la vérité, elle vise directement le cas particulier qui nous occupe, le ch. *Liceat;* mais il convient d'ajouter que l'interprétation donnée de ces diverses expressions *pro foro conscientiæ, in foro pænitentiæ* dépasse le cas présent et constitue une terminologie générale ; celle-ci a son application toutes les fois qu'il s'agit d'absolution de peines, de concessions de grâces, ou de faveurs ne devant pas sortir leur effet dans le for externe.

De plus, et par dessus tout, cette terminologie reçoit sa sanction la plus efficace de la pratique officielle de la S. Pénitencerie. Dans ses Rescrits, les formules *pro foro conscientiæ, in sacramentali confessione* apparaissent tantôt réunies, tantôt séparées, jamais confondues l'une avec l'autre.

D'autres fois, entre ces deux parties est insérée l'expression : « *et in sacramentali confessione tantum* » — Dira-t-on que les deux formules sont identiques et que la deuxième, la plus complète, n'ajoute aucune détermination nouvelle? Ce serait admettre que l'addition de l'élément « *et in sacramentali...* » est un pur remplissage. Or, au seul examen grammatical des textes dans leur teneur obvie, alors que, dans le premier cas, l'élément « *ita ut...* » apparaît comme une explication par synonymie de ce qui précède, dans le deuxième cas, l'élément « *et in sacramentali...* » apparaît bien plutôt comme constituant une addition au sens des premiers mots.

Au reste, si l'on avait encore quelque doute, il suffirait pour les dissiper de lire la feuille des facultés quinquennales accordées par la Pénitencerie aux Ordinaires. Il y est dit au début : « Ordinarium uti posse iis facultatibus *pro foro conscientiæ, etiam extra sacramentalem confessionem*; easdem » vero facultates communicare posse canonico pœnitentiario » nec non vicariis foraneis exercendas *pro foro pariter cons-* » *cientiæ ac in actu sacramentalis confessionis dum-* » *taxat...* »

Peut-on indiquer avec plus de relief la distinction, et jusqu'à un certain degré, l'opposition entre les deux clauses en question?

IV.

Que faut-il penser de l'absolution donnée par le chanoine pénitencier et des craintes qui viennent l'assaillir?

Et d'abord le délit de violation de clôture est-il occulte ?

Sans doute, le pénitencier juge avec raison que le délit serait suffisamment prouvé par le témoignage des trois religieuses qui ont vu Titius dans le jardin ; cela ne suffit pour-

tant pas pour que le délit soit *public*, donc soustrait à la juridiction du délégué épiscopal.

Mais si les craintes du chanoine se réalisent; si le couvent entier a déjà appris l'incident du jardin, peut-on tenir le délit pour occulte? Oui, semble-t-il encore. Car à considérer non la lettre, mais la fin et l'esprit de la loi, est seulement public le délit connu ou en danger d'être connu de la communauté — ici, la ville — ou de la majeure partie de la communauté. Si donc, du dehors, nul n'a vu Titius entrer et sortir; si les religieuses, mises au courant de tout, ont la discrétion — spontanément ou par ordre — de se taire devant les étrangers, n'est-il pas légitime de supposer, dans cette hypothèse, que, pour la ville, le délit demeure et demeurera occulte?

Le deuxième doute n'eût pas dû arrêter longtemps Caius, s'il eût lui-même entendu la confession et donné l'absolution. Le délinquant, même étranger, se présentant comme pénitent, se soumettait à la juridiction du délégué épiscopal et devenait *subditus*, au sens du ch. *Liceat*. Cette doctrine est assez solidement établie pour tranquilliser Caius.

Bien plus troublante est sa troisième difficulté. Sans doute, c'est à tort que le pénitencier confond la clause *in foro conscientiæ* avec la clause *in sacramentali confessione*. Mais dissiper cette confusion n'est pas supprimer toute difficulté. Car si la confession sacramentelle n'est pas requise pour lever la réserve dans le cas des *subditi*, elle est nécessaire dans le cas des *peregrini*, qu'elle seule transforme en *subditi*. La question qui se pose est donc celle-ci : le délinquant est-il devenu, par sa confession sacramentelle, le sujet du pénitencier, et l'absolution de la censure a-t-elle été donnée *in confessione sacramentali*? Il semble que non, puisque Caius, *justa de causa*, a seulement entendu le délit frappé de censure et n'a pas donné l'absolution sacramentelle.

Cependant on peut soutenir avec Mgr Palica, *epitomator* des Conférences de l'Apollinaire que, de ce chef encore, on a satisfait aux exigences du Concile de Trente. Que faut-il en effet pour cela? Que l'absolution ait porté *in subditum;* que l'étranger soit devenu *subditus, per accessum ad confessionem sacramentalem*; enfin, que l'absolution de la censure ait été en réalité, donnée *in confessione sacramentali.* Or, comment montrer qu'il en a été ainsi?

Une première explication qu'on peut tenter est celle-ci. La confession sacramentelle a commencé au moment où Titius s'est agenouillé aux pieds du Confesseur; elle a bien été interrompue pendant le recours au pénitencier, mais l'interruption n'a été que matérielle.

Moralement la confession a continué jusqu'à l'absolution finale; moralement Titius est demeuré, ce temps durant, *in statu sacramentaliter confitentis*; donc *in statu subditi.* Caius a donc absous Titius *au cours d'une confession moralement continuée, mais* — et ici apparaît la difficulté de l'explication — *faite à un autre prêtre.* Il n'y a, entre l'acte du pénitencier et la confession, qu'un *rapport de simultanéité.* Or, si Titius, par sa confession *se soumet au confesseur* et par là se met sous sa juridiction, celle-ci ne sort pas de la personne du Confesseur pour passer à celle du pénitencier. Ce rapport *tout extérieur* est-il suffisant?

Une autre explication consiste à invoquer le rapport qui existe entre un élément d'un acte et l'acte total. L'aveu des délits, fait durant la confession moralement continuée, est fait *in ordine ad eamdem confessionem et absolutionem sacramentalem.* Mais à raison de *cette subordination*, l'aveu rentre-t-il assez avant dans les éléments constitutifs de la confession faite au *premier confesseur*, leur est-il assez intimement rattaché, revêt-il suffisamment le caractère d'*acte sacramentel* pour que le délinquant se rende, ce

faisant, *subditus du pénitencier*? Ou bien, l'aveu est-il malgré tout, *une simple condition préalable* à la valeur de l'absolution — demeurant en dehors des éléments vraiment sacramentels de la confession et, par conséquent, n'impliquant pas la *soumission* requise pour tomber sous la juridiction du pénitencier ?

Toute la difficulté est dans la solution de cette question et dans la preuve à trouver pour l'appuyer ; de là dépend toute la valeur de cette seconde explication.

Une troisième explication peut se tirer de l'acte même de Titius, du *caractère sacramentel* de son aveu, considéré en soi, et non plus dans ses rapports avec la confession faite à un autre prêtre.

Mais, peut-on, avec le savant *epitomator* des Conférences, prouver que l'aveu de la violation de clôture a réellement ce caractère requis, par cette raison qu'il *est couvert du sceau sacramentel*? La preuve ne paraît pas décisive. Le secret en pareil cas, est admis par tous ; mais il s'explique suffisamment, à raison de l'intention de Titius qui a révelé son délit sous condition, implicitemment posée et implicitement acceptée, du silence du prêtre ; ou si l'on veut, qui a fait de cette révélation un moyen, en vue de sa première confession à compléter dans la suite. Il est en effet bien des cas où un aveu est couvert du sceau sacramentel, sans que l'acte par lequel est connu cet aveu soit un élément *constitutif et sacramentel* de la confession (1).

Peut-être trouvera-t-on quelque probabilité dans l'argu-

(1) « Quoad eos autem omnes, ad quos notitia confessionis vere sacramentalis *quomodocumque* (si unice forte excipias notitiam habitam ab ipso » pœnitente volente...) pervenerit, *sive juste sive injuste, sive ex confessione* » *ipsa sive ex mediis ad eam ordinatis*, nulla est controversia, et planum » est apud omnes eos obligatione sigilli teneri. » Ojetti *Synopsis* v. *Sigillum sacramentale.*

ment suivant. Titius, quand il se rend auprès du pénitencier, est disposé à faire une vraie et entière confession. Il se fait donc, pour sa part, le *subditus* du nouveau confesseur ; car, vouloir se confesser, c'est vouloir se mettre sous la juridiction du prêtre, *se soumettre* à lui. Il est vrai que, faute de temps, il n'y a ni confession complète, ni absolution des péchés ; que, peut-être même, en mettant les choses au pire, le chanoine arrête, dès la première ouverture, son pénitent et refuse d'entendre sa confession ; que tout se borne donc à une demande aussitôt écartée, et à l'aveu du péché réservé. Et cependant ne peut-on pas soutenir avec quelque raison, que cette pleine soumission de volonté — la volonté de se confesser — à laquelle se joint l'aveu effectif du péché réservé, constitue un commencement de confession, et que cet élément sacramentel est suffisant pour mettre réellement Titius sous la juridiction actuelle du pénitencier ; et que celui-ci, quand il renvoie à un autre prêtre son pénitent, est déjà investi de pouvoirs dont il n'a pas le temps d'user jusqu'au bout ?

De ces diverses explications le lecteur ne retirera pas, sans doute, une *conclusion certaine* pour ou contre la validité de l'absolution ; mais les arguments *pour la validité* lui paraîtront *assez probables* pour légitimer la réponse rassurante, l' « *acquiescat* », du théologal au pénitencier.

P. Castillon.

Consultation.

La *Nouvelle Revue Théologique* a donné récemment (1) une réponse de la S. Congrégation des Rites d'après laquelle l'absoute ne doit pas suivre la messe du jour, mais la précéder, si on doit dire l'office des morts. Ne pourrait-on pas intervertir cet ordre : dire d'abord la messe du jour, que suivrait l'office des morts, et terminer par l'absoute ?

Rép. — Rien ne paraît s'opposer à ce que l'on suive l'ordre proposé dans la demande. Sans doute la réponse *Samogitien.* prescrit l'absoute avant la messe, mais c'est dans l'hypothèse de la messe précédée de l'office des morts. Aussi dirait-on plus exactement que la S. Congrégation prescrit directement de faire l'absoute *après l'office des morts*, et, puisque la messe doit suivre l'office, avant celle-ci.

Quant aux rapports de l'absoute avec la messe du jour, la pensée de la S. Congrégation nous est donnée par le renvoi au décret 3780[s], qui nous donne la solution d'une question semblable.

Num absolutio pro defunctis fieri, vel responsorium super sepulturam cantari quotidie possit ; maxime si id ex consuetudine antiquiori servatum hucusque fuerit, ut adimpleatur testatoris voluntas ?

Rép. — « Affirmative ; exceptis tamen duplicibus primæ classis, in quibus absolutio et responsorium neque habere locum poterunt private post absolutas vespere horas cano-

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, t. xxxviii (1906), p. 629.

nicas. Quod si in diebus permissis de mane fiant, *nunquam post missam de die, nisi omnino independenter ab eadem.* »

C'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faut désormais interpréter les décrets 2186, 3814[1] et 3201[8]. La S. Congrégation veut surtout éviter que la messe du jour soit intercalée entre l'office et l'absoute, comme il est d'usage pour la messe de *Requiem*, et fasse ainsi partie de la cérémonie funèbre.

Il n'y a pas longtemps, d'ailleurs, qu'elle autorisait la coutume de réciter ou de chanter l'office des morts *pendant la messe du jour*, les dimanches et les fêtes de précepte, à l'exception des fêtes de 1[re] classe et des dimanches privilégiés de 1[re] classe (1). Et les décrets ne s'opposent pas à ce que l'office soit suivi de l'absoute, qui même si elle avait lieu dans ce cas après la messe, paraîtrait tout à fait indépendante de celle-ci et comme la conclusion naturelle de l'office des morts.

On peut donc célébrer, s'il y a un motif raisonnable, la messe du jour avant l'office des morts. L'important est d'éviter que l'absoute paraisse rattachée liturgiquement à la messe du jour et toutes les précautions prises pour assurer l'indépendance des deux cérémonies rentreront dans l'esprit des décrets.

R. T.

(1) S. R. C., *Januen.*, 6 Sept. 1904.

Actes du Saint-Siège.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE.

Papien (Pavie) funerum (20 Jan. 1906).

L'hôpital Saint-Mathieu, fondé au XV[e] siècle, avec un cimetière propre, a cessé depuis longtemps d'être exempt, et se trouve dans la paroisse de Saint-François. Pour les sépultures, on s'en tient, depuis de longues années, à la pratique suivante : le curé de Saint-François traite tous les défunts comme ses paroissiens, fait toutes les funérailles dans son église sans payer la *quarta* aux curés du domicile des défunts ; les curés sont seulement avisés des décès par les administrateurs de l'hôpital. Si la famille désire le service dans sa propre paroisse, elle fait porter le cadavre à son domicile ; le curé du lieu vient l'y prendre, le porte à l'église et procède aux funérailles sans rien payer au curé de Saint-François. — Même pratique pour les défunts d'une maison de santé, située sur la paroisse Saint-Théodore.

Les controverses n'ont pas manqué : l'évêque les a tranchées par des décisions pratiques, et notamment par ce décret (1) : « Quand quelqu'un meurt à l'hôpital ou dans la » maison de santé, que l'on fasse les funérailles dans les » églises des paroisses sur lesquelles sont situés l'hôpital et » la maison de santé, selon la pratique suivie : mais si les » familles voulaient que les funérailles se fassent dans la » paroisse du domicile, le curé de celle-ci a le droit et le

(1) Du 10 décembre 1899.

» devoir de s'y prêter, en en donnant avis au curé de la » paroisse où la mort est survenue : et on ne peut supposer » que l'usage pratiqué enlève ce droit, auquel ni il ne » s'oppose, ni il ne pourra s'opposer. »

Les curés intéressés voulaient une solution de principe et la demandèrent à la S. C. du Concile qui examina les *dubia* suivants :

1) *An parocho S. Francisci civitatis Papiensis jus competat funerandi eos qui decedunt in hospitali S. Matthæi, vel potius tale jus competat proprio defuncti parocho in casu?* Quatenus affirmative ad primam partem et negative ad secundam,

2) *An proprio defuncti parocho spectet quarta funeraria in casu?*

3) *An jus funerandi competat parocho defuncti proprio saltem in casu quo defunctus vel ejus familia id deposcant?* et quatenus affirmative ad tertium,

4) *An funebris associatio ab ipso hospitali incipienda sit?* et quatenus affirmative ad quartum,

5) *An et quænam jura ac emolumenta competant parocho S. Francisci in casu?*

I.

L'avocat des curés de la ville prétend, contre le curé de Saint-François, que chaque curé du domicile propre du défunt a le droit de faire les funérailles de son paroissien mort à l'hôpital. Il s'appuie d'abord sur le droit commun : *ubi sepulcrum, ibi funus; ibi funus, ubi domicilium, vel quasi domicilium*. De plus la juridiction du curé ne se limite pas au territoire, mais suit partout son paroissien, tant qu'il demeure paroissien. — Il a aussi pour lui le droit particulier du diocèse : *a) une loi synodale* expresse de 1878 qui reconnaît à chaque curé le droit d'ensevelir ses paroissiens où qu'ils meurent, même dans le dit hôpital ; *b) la cou-*

tume — en fait le curé de Saint-François ne célèbre les funérailles « de charité » que pour les indigents de sa paroisse, conduisant les autres directement au cimetière — ; *c*) bien plus, la coutume contraire si elle existait ne saurait prescrire, car elle a été interrompue dès le début par des actes contraires et des protestations qui empêchent la bonne foi nécessaire; *d*) enfin le privilège Apostolique invoqué fut concédé à la Confrérie de Saint-Mathieu et aux chapelains, ses représentants, mais il a disparu avec les concessionnaires.

Autre réclamation des curés de Pavie : le curé du domicile a le droit d'aller faire la levée du corps à l'hôpital et d'accompagner ainsi le mort jusqu'à son église. Pourquoi? Parce que le curé gardant partout sa juridiction sur ses paroissiens, peut leur administrer les sacrements — Pénitence, Viatique, Extrême-Onction — hors de sa paroisse, même dans l'hôpital public. Dans ce dernier, chaque curé est chez lui, comme dans le cimetière public; il pourra donc y faire la levée du corps, pour l'emporter, sans pompe, directement dans son église paroissiale. C'est ce qui s'est fait dans plusieurs cas.

Troisième réclamation : Le propre curé, quand il fait les funérailles de ses paroissiens morts à l'hospice, ne doit pas la *quarta* au curé de Saint-François : ainsi le veut le droit commun, le défunt n'étant pas sujet du dit curé et n'étant pas enseveli dans sa paroisse. D'après le même droit, si pour quelque motif légitime, un défunt étranger est enseveli chez et par le curé de Saint-François, celui-ci percevra les émoluments, mais devra la *quarta* au curé du domicile.

II.

A ces prétentions et à ces raisons, le curé de Saint-François oppose : 1°) les décisions du synode diocésain, pour tous les cas où les parents ne réclament pas le transfert du

défunt dans la paroisse du domicile; 2°) le décret de l'évêque en 1899; — 3°) la coutume en vigueur dès le XVIII[e] siècle au sujet des étrangers morts à l'hospice. Avant même la suppression de la Confrérie, dans le cas où ces défunts étaient ensevelis *hors d'un lieu exempt* et où *ils n'avaient pas choisi une sépulture hors de la paroisse de l'hôpital*, l'usage ancien était conforme à celui d'aujourd'hui. Cette coutume suivie pacifiquement, plus d'un siècle, constitue un droit par prescription. — Au reste, si le clergé paroissial a succédé à la Confrérie et à ses chapelains dans leurs charges, il convient qu'elle leur succède aussi dans les avantages. — Il va de soi que les droits relatifs à la *quarta* sont prescrits au même titre.

Le curé de Saint-François reconnaît aux autres curés de Pavie le droit d'ensevelir chez eux leurs paroissiens, morts à l'hôpital, qui en ont fait la demande; mais on les emportera *privatim* de Saint-Mathieu à leur domicile : là se fera la levée du corps, et ensuite le reste des funérailles. Ainsi le veulent la pratique, les décrets épiscopaux, et le synode diocésain.

Si le clergé voulait accompagner en pompe, *à partir de l'hôpital*, le curé de Saint-François aurait le droit de prendre rang dans le cortège jusqu'à l'église paroissiale du défunt, et à ce titre de percevoir la *quarta* : car il demeure, *par droit de prescription* le propre curé du défunt, tandis que les autres curés n'ont de droit que *titulo electionis funerum*, nullement *titulo domicilii.*

Pour la maison de santé de Saint-Théodore, malgré quelques différences, on demande son assimilation à Saint-Mathieu.

La S. C. du Concile a répondu : *Attentis omnibus servetur Decretum Episcopi diei 9 Junii 1903 et ad mentem.*

III.

Le décret du 9 juin 1903 ne faisait, à propos d'un cas particulier, que sanctionner l'application de la coutume telle qu'elle a été exposée et telle que l'évêque lui-même l'avait interprétée (1). Sur quels motifs s'appuie une telle décision?

Encore que la S. C. du Concile ne l'indique pas, on ne peut guère en supposer qu'un : la valeur d'une coutume plus que centenaire. Manque-t-il à cette coutume quelqu'une des conditions requises pour prescrire contre le droit commun? Les curés de Pavie l'estiment, puisqu'ils ont fait appel de la sentence de la Congrégation.

En tout cas, il faut remarquer qu'elle s'écarte assez notablement du droit commun. D'après celui-ci, en effet, le curé du domicile ou du quasi-domicile est le ministre des funérailles, toutes les fois du moins que les dangers du transport ou les distances ne l'empêchent pas d'exercer son droit (2).

Si quelqu'un donc meurt hors de sa paroisse, sans avoir acquis même un quasi-domicile, le curé a le droit d'aller, en cérémonie, faire la levée du corps au lieu du décès, pour ramener le défunt dans sa paroisse (3). Le curé du lieu du décès, eût-il administré les derniers sacrements, n'a aucun droit à exercer, aucune *quarta* à percevoir.

En ce qui concerne les hospices et hôpitaux, des cas assez divers peuvent se présenter.

Les pauvres, vieillards ou infirmes, se retirant dans un *hospice* pour y attendre la mort, doivent être considérés comme y acquérant un nouveau domicile, avec toutes les conséquences de ce fait.

Dans un *hôpital* même, si quelqu'un est admis comme

(1) Cf. *supra*, le texte de l'interprétation du 10 Décembre 1899.

(2) Cap. III, *de Sepult.*, *in Sexto*.

(3) S. C. C., *in Bonon.*, 14 Maii 1881.

incurable et comme ne devant sortir qu'à sa mort, il est tout naturel de l'assimiler au cas précédent (1); si, au contraire, le malade ne vient là qu'à titre temporaire, pour soigner une maladie ou y subir une opération, il conserve son domicile ordinaire et, en cas de mort, le curé de sa paroisse pourra exercer tous ses droits sur son paroissien (1). Par là on voit comment devraient se résoudre, d'après le droit commun, les difficultés de Pavie.

Ajoutons en terminant, que les usages, et les lois synodales viennent souvent, dans la pratique, adapter le droit commun aux exigences des circonstances locales, car, dans ces matières, « *plurimum valet consuetudo.* » P. C.

(1) Ojetti, *Synopsis* v. *Exsequiæ*. Many, *Prælectiones de locis Sacris*, p. 281.

S. CONGRÉGATION DES RITES.

I.

Insignes des chanoines honoraires.

PISCIEN (*Pescia*).

Postulato hodierni Præpositi et Canonicorum insignis Ecclesiæ Collegiatæ SS. Apostolorum Petri et Andreæ in loco Montecarlo nuncupato Diœceseos Piscien.:

An Canonici honorarii æquiparandi sint Canonicis titularibus quoad usum insignium?

Sacra Rituum Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, audito etiam voto specialis Commissionis Liturgicæ, rescribendum censuit :

Affirmative, juxta Decretum Num. 3393, Patavina, *16 Martii 1876, et Motu proprio Inter multiplices, 21 Februarii 1905.*

Atque ita rescripsit.

Die 21 Julii 1906.

A. Card. TRIPEPI, *Pro-Præfectus.*

L. ✠ S.

† D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secret.*

Le droit commun accorde aux chanoines honoraires tous les privilèges et droits honorifiques des chanoines titulaires. Telle est la règle générale formulée par la S. Congrégation des Rites, à l'occasion d'une demande de l'évêque de Padoue qui sollicitait, pour huit chanoines honoraires qu'il venait de créer, la concession du privilège du bougeoir et du canon, afin de les assimiler en tout aux chanoines titulaires.

« Canonicos honorarios esse æquiparandos canonicis titularibus quoad usum insignium, cum sacris funguntur ministeriis in choro cathedralis (1). »

(1) S. R. C., *Patavina*, 16 mart. 1876, 3393.

Le *Motu proprio* du 21 février 1905, sur les privilèges des protonotaires, confirme indirectement la doctrine universellement admise, car il suppose que les droits honorifiques des chanoines titulaires et des chanoines honoraires sont identiques (1).

II.

Processions : Rang des laïques portant un insigne religieux.

AVERSANA (*Aversa*).

Hodiernus Reverendissimus Pro-Vicarius Generalis Aversanæ dioeceseos Sacrorum Rituum Congregationi sequentia dubia pro opportuna solutione humillime proposuit, nimirum :

I. An in Sanctorum Processionibus liceat laicis sive adultis sive pueris sine sacco, aliquo tamen catholico signo exornatis, et intorticia manu ferentibus, sodales confraternitatum sacco indutos et clerum præcedere, an debeant ipsi, in hisce Processionibus, B. M. V. vel Sanctorum statuam sequi?

II. An quod in casu disponitur de Sanctorum Processionibus debeat intelligi etiam de Processionibus Pœnitentialibus quando nempe clerus cum populo adeunt Dei templum ad implorandam divinam misericordiam?

Et Sacra eadem Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, audito voto Commissionis Liturgicæ, omnibusque accurate perpensis, rescribendum censuit :

Ad. I. *Possunt procedere vel ante sodales confraternitatum sacco indutos vel post sacras imagines.*

Ad. II. *Affirmative.*

Atque ita rescripsit

Die 8 Augusti 1906.

A. Card. TRIPEPI, *Pro-Præfectus*

L. ✠ S.

† D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secretarius.*

(1) Cfr. nn. 14, 38 et 55; *Nouv. Rev. Théol.*, t. XXXVII (1905), pp. 538, 544 et 548.

Régulièrement les confréries seules ou les Tiers Ordres dont les membres sont revêtus du sac ou de l'habit peuvent participer aux processions en prenant place dans la partie du cortège qui précède le clergé (1). Une décision récente (2) permet de substituer à l'habit complet, prescrit par la règle ou les statuts, une partie déterminée ou un insigne quelconque, là où un usage légitime ou une dispense régulière existent sur ce point (3). La réponse que nous publions permettra de placer en tête de la procession avant les confréries, les sociétés catholiques, les écoles ou patronages que l'on devait jusqu'à présent placer régulièrement après le clergé ou les saintes images (4).

Il suffit pour cela que les laïcs soient munis d'un insigne religieux, et il n'est nullement nécessaire qu'ils aient entre eux d'autre lien que cette communauté d'insigne. Il n'est donc pas indispensable qu'ils appartiennent à la même société.

Cette décision paraît s'appliquer aussi aux femmes et aux jeunes filles, et permettra de les faire figurer dans le cortège autrement qu'en dernier lieu ou immédiatement après la statue de la Sainte Vierge ou du Saint Patron.

On pourrait même, croyons-nous, accorder cette faveur aux sociétés ou corporations catholiques marchant en corps sous leur bannière, ce qui paraît être l'équivalent du port d'un insigne. On sera du moins autorisé à respecter cet usage là où il serait établi.

Dans la demande on distingue les processions en l'honneur

(1) S. C. EE. et RR., 6 apr. 1900; *Nouv. Rev. Théol.*, t. xxxiii (1901), 443.

(2) S. R. C., *Urgellen.*, 10 nov. 1905, I.

(3) Rituel rom., tit. ix, c. i, 4; S. R. C., *Stabian. seu Castrimaris*, 14 mart. 1903.

(4) S. R. C., *Valven. et Sulmonen.*, 29 nov. 1901, II.

des saints des processions de pénitence. La raison de cette distinction pouvait avoir son fondement, soit dans le rescrit auquel il vient d'être fait allusion (1), qui ne paraissait pouvoir s'appliquer qu'aux premières, soit même dans le Rituel (2) qui semble établir pour les processions avec litanies une ordonnance particulière. La S. Congrégation ne parait pas admettre cette distinction, et pratiquement au point de vue qui nous occupe, elle accorde pour les unes et les autres la même faveur.

F. Robert Trilhe S. O. Cist.

VICARIAT DE ROME.

Normæ pro examinibus Prædicatorum.

Par ordonnance du Cardinal-Vicaire de Rome, en date du 10 août 1905, ont été institués des examens « *ad prædicandum*, » assez semblables aux examens « *ad audiendas*; » doit les subir tout prêtre qui aspire à prêcher dans les églises et oratoires de Rome et du diocèse de Rome.

Une ordonnance ultérieure a réglé le mode de ces examens, et déterminé le programme sur lequel ils devront porter. Encore que l'Ordonnance du Cardinal-Vicaire ait une portée purement locale pour Rome et son diocèse, elle peut être instructive en dehors de Rome. Voici d'abord l'article II du dispositif de l'examen.

« Art. II. — L'examen se composera de trois parties :
» 1° Notions fondamentales d'éloquence sacrée, d'après le
» sommaire ci-joint; 2° culture générale théologique, dog-

(1) Ibid.

(2) Tit. IX, c. IV, n. 2 ; c. VI et seqq. Cfr. néanmoins c. I, nn, 3-5.

» matique et morale, également d'après le sommaire ci-joint ;
» 3° exercice pratique qui pourra consister : *a*) en une explication catéchistique d'un passage du catéchisme « ad parochos ; » *b*) en une homélie sur un passage du Saint Evangile ; *c*) en un discours sur un sujet religieux ou moral. »

Quant aux programmes, le choix des matières est intéressant ; il inclut en effet certaines questions de dogme que d'aucuns seraient parfois tentés de mettre de côté ; mais, par contre, il fait place à certains sujets doctrinaux plus modernes, que plus d'un hésiterait à aborder. En voici la simple traduction, sans commentaire.

Programme pour l'examen de science générale théologique.

La Foi et les preuves de sa crédibilité : prétendu conflit entre la raison et la foi. — Possibilité des miracles. — L'athéisme dans la législation civile et dans les écoles. — Nécessité du culte extérieur. — Inspiration divine des saintes Ecritures et leur usage. — Tradition divine ; valeur et usage de l'autorité des Pères et des Docteurs. — Unité de la personne et distinction des natures en Jésus-Christ, et efficacité de la Rédemption. — Nature, excellence et nécessité de la grâce. — Institution divine des Sacrements. — La transsubstantiation. — La sainte messe est un vrai sacrifice, salutaire aux vivants et aux morts. — La confession auriculaire est nécessaire pour le pardon des péchés commis après le baptême et a toujours été en usage dans l'Eglise. — Les indulgences. — Nature et espèces diverses du péché, et conditions requises pour pécher mortellement. — Occasions du péché et obligation de les fuir. — Devoirs de justice et devoirs de charité envers le prochain. — Droit de propriété. La restitution de l'honneur et des biens. — Nature du mariage entre chrétiens. — L'Eglise catholique Romaine

est la seule vraie Eglise fondée par Jésus-Christ. — Primauté de juridiction universelle et infaillibilité doctrinale. — Droit du Pape de diriger la pensée et l'action des catholiques dans les questions sociales. — Liberté de conscience. — Liberté de presse. — Tolérance civile et religieuse. — Droit d'association. — Les commandements de l'Eglise. — Les Censures. — Prière et culte des Saints. — Le Purgatoire. — L'Enfer et l'éternité des peines.

Programme pour l'examen sur les notions fondamentales d'éloquence sacrée.

Nature propre, fin, moyens, sources de l'éloquence sacrée, et comment elle diffère de la profane. — Qualités requises dans le prédicateur par les lois divines et ecclésiastiques; sublimité de ce ministère; le fruit dans les âmes. — Différentes espèces de prédication, et caractères propres de chacune. — Défauts principaux à éviter dans le choix des sujets, dans la manière de les exposer, dans la forme, dans le débit, dans le maintien du prédicateur. — Si et comment l'orateur sacré peut traiter les questions politiques. — Quelles questions scientifiques ou scolastiques peuvent trouver place dans un discours sacré. — Quels caractères doivent présenter les faits que l'on veut raconter au peuple.

Notes de littérature ecclésiastique

La Science de l'Ascétisme, par Marcel BARON (ETUDES du 20 Septembre 1906.)

L'auteur de l'article constate que les sciences de tous noms, dans ces derniers temps, se sont organisées, ont renouvelé leurs méthodes, étendu leur domaine... En va-t-il de même de l'Ascétique?

Elle n'a point d'enseignement spécial attitré et organisé : ni chaires, ni cours, ni professeurs dans les séminaires ou les Universités. Cet enseignement existe dans les noviciats, dans les communautés religieuses; mais même là, a-t-il un caractère vraiment scientifique? N'est-il pas un peu livré au décousu, à l'empirisme? Et puis n'est-il pas réservé à une élite?

Des livres? Il en existe sur l'ascétisme en général et sur tous les points particuliers. Mais à ces livres il faudrait ajouter des maîtres; et puis ces livres ne sont pas assez vulgarisés pour entrer dans la masse des chrétiens; et enfin, on ne trouve pas l'équivalent de *la Somme* de S. Thomas, une synthèse générale, utilisant, d'après une méthode raisonnée et scientifique, les matériaux innombrables épars çà et là.

Des journaux et des revues *ad hoc?* Il n'en est pas. Des comptes-rendus bibliographiques, mais peu d'articles doctrinaux dans les *Bulletins* d'associations pieuses, dans *le Messager du Cœur de Jésus*, par exemple, dans les *Semaines Religieuses*.

Et pourtant l'étude de cette science est importante, nécessaire même pour apprendre à gouverner sa propre vie morale et chrétienne, à mettre en valeur son âme, à gouverner les âmes qui sont confiées au prêtre. Que l'on compte, pour cette œuvre, sur l'aide du Saint-Esprit, c'est très bien; mais le Saint-Esprit, ne l'oublions pas, compte aussi sur notre aide. S. Jean de la

Croix et Ste Thérèse, qui avaient quelque compétence en ces matières, et beaucoup de science infuse, tenaient plus, chez un directeur d'âmes, au savoir qu'à la piété. Les lois générales et les principes de la sanctification, les devoirs qu'elle impose, les moyens mis à la disposition de la volonté, les secours ménagés par Dieu, les obstacles nés de la nature individuelle et du milieu social, les ennemis à combattre et la tactique à employer, tout cela ne se devine pas d'intuition; tout cela s'apprend, tout cela est une science.

Cette science existe : elle a ses maîtres, ses matériaux où abondent les chefs-d'œuvre. Elle peut prendre son bien dans la Révélation des deux Testaments — trésor immense et d'aloi divin ! — dans les saints Pères, dans les Docteurs, dans une infinité d'auteurs aussi savants que saints...

Que demande donc l'auteur de l'article? Une nouvelle découverte de l'Amérique? Point du tout. Il demande que l'on cultive cette science avec un peu plus de zèle; il demande, en plus grand nombre, « des chercheurs et des érudits pour dépouiller ses « archives et restaurer les monuments de son passé » — « des « penseurs pour approfondir chaque partie de sa doctrine » — « des organisateurs pour avancer la classification de ses maté- « riaux, des maîtres pour diffuser ses leçons, des disciples em- « pressés à s'en instruire. »

C'est toute son « ambition » ; il n'était pas sans intérêt de signaler cette initiative.

L'Apostolat par Mgr Batiffol (Revue Biblique d'Octobre 1906).

Pour nombre de critiques rationalistes, le régime primitif de l'Eglise fut le régime communautaire, chaque église locale formant une communauté, avec — pour centre de formation et principe de constitution — l'épiscopat, d'abord multiple, ensuite monarchique. Dans ces églises, pas de foi d'autorité, pas d'enseignement doctrinal autorisé, autre que le charisme, don de l'Esprit. La seule autorité exercée est extérieure, administrative,

disciplinaire. Quand cessera le charisme, la fonction enseignante, devenue vacante, passera aux mains de l'évêque; et celui-ci, déjà administrateur, sera de plus docteur. En outre, ces communautés, isolées, vont bien vite former une confédération et s'unir, notamment sur le terrain d'un commun « Kartel » au programme doctrinal librement consenti. Or, tout ceci, chez les évêques, ne va pas et ne peut pas aller sans l'exercice, et de ce fait même, sans l'ambition d'un office universel, qui déborde leur office local. Cette transformation, où pousse une tendance naturelle, se fait ou s'accentue, au IIe siècle, lors de la lutte contre les gnostiques. En ce moment, se présente la théorie de l'Apostolat et de la succession apostolique, pour justifier cette usurpation, et pour fonder sur un droit d'héritage le gouvernement universel, qui doit constituer le lien d'unité de l'Eglise.

De cet exposé, on voit déjà l'intérêt qui s'attache à la solution de ces questions : Que fut l'Apostolat, au Ier siècle de l'Eglise? Quelle fut la nature de « la mission », l'étendue des pouvoirs? Quel fut le rôle des Apôtres dans l'organisation de l'Eglise, l'établissement de son unité de gouvernement et de doctrine?

Mgr Batiffol a cherché la solution de ces questions dans l'étude des sources mêmes, du N. T. Voici le résumé de cette étude, avec ses conclusions.

Des *Apostoli* ont existé dans le Judaïsme. Aux temps évangéliques, Jérusalem communique avec les Juiveries de la dispersion par correspondance et par messagers, d'un caractère parfois peut-être privé, parfois aussi d'un caractère officiel : tel est le cas des lettres que Saul porte à Damas. Saul y apparaît comme un fondé de pouvoirs, avec une vraie mission. Mais ces missions, si elles ont été multiples, ont été temporaires et occasionnelles. L'Apostolat, comme institution permanente du Judaïsme, est postérieur et n'a donc pas pu lui être emprunté par le christianisme.

A propos de la personne et de l'œuvre de S. Paul, l'auteur de l'article établit : 1° que le nom d'Apôtre, même dans le N. T., est parfois un nom commun, désignant le messager, *missus*, d'un homme ou d'une église ; 2° Ce nom commun perd

de sa largeur et de son vague, dans l'expression : « Apôtre de Jésus-Christ. » Ce qualificatif, S. Paul se l'applique d'abord à soi-même, à peu près en toute occasion ; mais il l'applique aussi à quelques autres : aux frères du Seigneur, à Céphas, à Barnabé. Le nombre de ces Apôtres est-il fixe ou bien indéterminé, comme celui des prophètes et des docteurs du N. T. ? Quoi qu'il en soit, voici la pensée de S. Paul sur l'Apostolat lui-même. Comme on lui a contesté sa qualité d'apôtre, il est amené à la prouver et à la définir. Ses preuves ? Ce sont : l'authenticité de son Evangile — il enseigne ce qu'il a appris ; — le concours que Dieu lui a donné — ses succès sont « le sceau de son Apostolat, ses lettres de recommandation » ; — enfin, le fait d'avoir vu le Seigneur.

Quant à l'essence de l'Apostolat, c'est d'être l'envoyé du Christ, d'être envoyé par le Christ, c'est de l'avoir vu en personne ; d'avoir, sur terre, reçu de lui, en personne, une mission.

Cette notion de l'Apostolat, à qui convient-elle et jusqu'à quel point est-elle essentielle ?

Il faut d'abord noter que S. Paul est le dernier en date des Apôtres. A noter encore que Paul attribue l'Apostolat, en dehors de lui-même, à Jacques, Pierre et Jean, aux frères du Seigneur. Une fois (I Cor, XV. 5.), il parle de Céphas et des Douze. Ces Douze sont donc un nombre déjà consacré par l'usage ; mais ils ne sont pas tous les Apôtres, puisque Paul et Barnabé, en dehors d'eux, sont aussi des apôtres.

S. Jean, dans son Evangile, fait, auprès de Jésus-Christ, une place à part aux Douze ; l'apostolat, qu'il leur attribue sans en écrire le nom, est de même nature que chez S. Paul.

Du fait que ce nombre de Douze — de Onze après la mort de Judas — apparaît si souvent chez les autres Evangélistes, il faut bien admettre qu'il revêt, à leurs yeux, un caractère en quelque sorte officiel, et que ce groupe tient son existence et a reçu sa mission du Seigneur. Sans doute, il faudra attribuer l'Apostolat à d'autres qu'aux Douze, comme à Paul et à Barnabé, et convenir que ce nombre n'est pas limitatif ; mais il reste acquis, cependant, qu'en la personne des Apôtres « nous saisis-

« sons, dans le christianisme primitif, un principe de ralliement « et d'autorité », puisque S. Paul lui-même est conduit par l'Esprit à Jérusalem afin d'y exposer son Evangile à ceux qui sont les « Colonnes » de l'Eglise (I Cor., XIV, 36); d'où ce que l'on a appelé le Concile de Jérusalem. Et il reste acquis enfin que ce principe d'unité dans le gouvernement et la doctrine existe en vertu même de la mission donnée par Jésus-Christ.

C'est tout juste le contraire de la thèse exposée en tête de ce résumé. Cette réfutation des rationalistes, dans la partie qui s'appuie sur les Evangiles, l'auteur de l'article y a moins insisté qu'à propos des Epitres; il en a assez dit pour que le lecteur, ainsi averti et guidé, puisse par lui-même la développer et la fortifier.

L'innocence des chrétiens dans l'incendie de Néron. (La Civilta Cattolica du 3 Novembre 1606).

Au sujet d'un ouvrage de Profumo Attilio, (*Les sources de l'incendie de Néron*). Rome, Forzani, 1905) l'auteur indique certaines conclusions de ce livre remarquable.

« Profumo recherche les sources *premières* et contemporaines » où ont puisé Tacite et Suétone. Il démontre, par de longues et » subtiles analyses critiques, qu'il y en a trois, toutes les trois » d'accord pour accuser Néron : Pline l'ancien (22?-79), Clu- » vius Rufus, qui écrivit au temps de Vespasien, et Fabius Rus- » ticus, son contemporain. Au témoignage de ce dernier il » accorde peu de valeur, à cause de son hostilité envers Néron; » celui de Cluvius Rufus, quand il accuse Néron, est inatta- » quable, parce que c'est le témoignage d'un intime ; plus inat- » taquable encore celui de Pline, qui suffirait à lui seul pour » trancher ce point d'histoire. Les témoignages de Cluvius et » de Fabius sont déduits par analyse critique, mais celui de » Pline est tiré de textes existants et décisifs, comme celui de » son *Histoire Naturelle*. Ce dernier texte paraît d'autant plus » apte à démontrer la conviction de l'écrivain que l'accusation » est visiblement moins amenée par un dessein calculé; c'est

» en effet, en parlant de certains arbres, qu'il écrivit (avant » l'an 77 de J.-C.) : « duraverunt... ad Neronis incendia, quibus » cremavit Urbem » (xvii, 1. 5.) « On ne voit ici rien à objecter. »

L'historien italien, on le voit, conclut nettement à la responsabilité de Néron dans l'*incendie*; quant aux raisons de la *persécution* qui suivit, contre les chrétiens, « il n'admet (entre les » deux faits) qu'une relation indirecte et apparente : en ce sens » que Néron pour détourner l'attention de sa personne et des » accusations très graves qui le chargeaient publiquement » — *abolendo rumori*, comme dit Tacite — l'aurait dirigée sur » la secte naissante et déjà très nombreuse des chrétiens, race » méprisée et détestée. Mais en réalité, il ne les fit pas juger ou » condamner comme incendiaires, ainsi que beaucoup le pensent, » mais sous le triple grief contenu dans l'*Institutum* de Tibère, » appelé depuis peut-être par les chrétiens, comme Tertullien, » *Institutum Neronianum* (1). — Ces trois chefs d'accusation » étaient un délit somptuaire (contre les *leges sumptuariæ*, con- » cernant des délits de droit commun) — un délit de sacrilège » ou d'offense à la divinité (contre la *lex Julia de peculatu*) — » un délit de lèse majesté (contre la *lex Julia de majestate*). »

Ajoutons que, surtout dans cette question des causes de la persécution, plus d'un écrivain s'est déclaré non convaincu par les raisons du savant historien Profumo. La question reste encore ouverte.

Comment aiment les mystiques chrétiens par Georges Dumas (Revue des Deux Mondes du 15 Septembre 1906).

« Sans s'arrêter sur les rares neurologistes, qui n'ont vu dans l'analyse des états mystiques qu'une occasion de polémique antireligieuse, on doit reconnaître que la plupart de ceux qui ont abordé cette étude ont méconnu la complexité des faits, en

(1) « Néron, dans cette hypothèse, aurait le premier fait aux Chrétiens l'application de l'*Institutum* de Tibère, qui serait précisément l'édit ou *Institutum Neronianum*, décrit par Tertullien, et appliqué aux chrétiens, même après qu'il eût cessé de l'être aux paiens. »

admettant que la connaissance de l'hystérie suffisait à les éclaircir. Les jeûnes prolongés, les visions, les extases, les stigmates, se rencontrant aussi bien dans les hôpitaux que dans les couvents, ils ont pensé de très bonne foi qu'ils pouvaient considérer le mysticisme comme une manifestation particulière de ce mal. » Un mystique est un hystérique qui tient de son éducation les idées religieuses qui orientent sa pensée et colorent d'une même teinte ses divers accidents mentaux, tel est le jugement sans appel qui semblait résulter des travaux de Charcot et de son école.

« Il y a beaucoup à dire contre une conception de ce genre (1), et l'on pourrait montrer sans peine que, chez bien des mystiques, l'hystérie, loin de constituer une condition nécessaire de la mysticité, n'intervient qu'à titre accessoire ou même n'intervient pas du tout. Ce qui est constant dans ces âmes, c'est l'exaltation du sentiment religieux, l'angoisse du doute, la soif de la certitude, le désir de la sainteté; ce qui est variable, ce sont les moyens, conscients ou non, dont elles disposent pour apaiser leur angoisse et réaliser leurs désirs. Ce n'est pas évidemment par cet état nerveux que Pascal est arrivé à la joie de la certitude; et, si Ste Thérèse a été hystérique, on ne saurait prétendre que son mysticisme si intelligent et si personnel ait été passivement conditionné par sa névrose; bien au contraire, elle a su merveilleusement profiter de ses visions et de ses extases pour se rapprocher de son Dieu, et c'est son hystérie qu'elle a soumise à son mysticisme. D'ailleurs à mesure qu'on lit Ste Thérèse, S. Jean de la Croix, Ruysbroeck, Mme Guyon, on s'aperçoit que le mysticisme, avec l'ascétisme physique et moral qui prépare l'union divine, et l'extase qui la réalise, implique toute une philosophie profonde de la vie; et l'explication de cet état d'âme par la simple névrose paraît non seulement inexacte, mais infiniment courte. »

(1) D'excellents arguments ont été donnés récemment contre cette conception par M. Pierre Janet (*Une Extatique*, Paris, 1901) et M. Léo Gaubert (*La Catalepsie chez les mystiques*, Paris, 1903).

Bibliographie.

Etudes d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique. **Le dogme de la Rédemption**, essai d'étude historique par l'abbé J. Rivière. Docteur en Théologie, professeur au Grand Séminaire d'Albi. — 1 vol. in-8°, pp. xii-519. Paris, Lecoffre, 1905.

Cet ouvrage, composé comme thèse de doctorat, a valu à l'auteur, devant la faculté de Théologie de Toulouse, le titre de Docteur *cum maxima laude.* Il a eté ensuite publié dans la série des « Etudes d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique. »

Dans l'Introduction, l'auteur définit « la position historique et dogmatique du problème », en résumant tour à tour l'enseignement catholique et les doctrines rationalistes, celles notammant de Ritschl, Harnack et Sabatier. Quant au corps de l'ouvrage, la division s'établit tout naturellement d'après trois grandes périodes : la période scripturaire ou de Révélation, comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament ; la période patristique ou de développement, chez les Pères Grecs et Latins ; enfin le Moyen-Age avec les grands noms de S. Anselme, S. Bernard, Hugues de S. Victor, Pierre Lombard, A. de Halès, S. Thomas.

La Ve partie est consacrée à la curieuse question « des droits du démon. »

Ce qui frappe le plus, dans cet ouvrage, c'est assurément l'érudition qui tient à sa disposition et utilise des matériaux si abondants ; et, avec cela, les vues d'ensemble qui, dominant les détails, découvrent l'aspect général des époques avec leur caractéristique ; qui notent, dans le développement de l'enseignement patristique et plus tard scolastique, les accroissements de lumières dans un fonds de doctrine identique.

Suivre ainsi, dans les détails, sans perdre de vue l'ensemble, les traces notables de cette longue évolution, qui se fait dans tant de pensées diverses, était une « tâche déjà immense (1). » Mais il fallait de plus la poursuivre en démêlant la part de vérité et d'erreurs chez les adversaires ; et — ce qui est plus délicat — il fallait faire un juste départ entre la doctrine saine et les quelques « défaillances » accidentelles des écrivains orthodoxes. Si l'auteur ne peut espérer avoir, sur chaque point, épuisé la question, ni donné toujours une solution indiscutable, il peut cependant se dire, après les meilleurs cri-

(1) *Op. c. Avant-propos*, p. xi.

tiques, qu'il a, selon son désir, fait « une construction solide, » et donné une excellente « contribution à l'étude historique de nos croyances. »

Les Idées de M. Loisy sur le quatrième Evangile, par CONSTANTIN CHAUVIN, chan. honor., supér. du P. Séminaire de Mayenne. 1 vol. in-12, pp. 292. Paris, Beauchesne, 1906.

« Sur le quatrième Evangile M. Loisy a écrit un Commentaire *(Le quatrième Evangile)* et une petite « Lettre » *(Lettre à un Evêque*, la troisième dans *Autour d'un petit livre*).

« Cette « lettre à un Evêque » fait surtout l'objet des discussions critiques « contenues dans le volume que nous présentons au public.

« Nous nous sommes attaché à disséquer chaque page, chaque phrase, « chaque ligne, louant ce qui est à louer, retenant ce qui est à retenir, mais « aussi critiquant et blâmant ce qui est à blâmer : Omnia... probate, quod « bonum est tenete (1 *Thess.*, V. 21).

Tel est le dessein du livre, indiqué par l'auteur ; telle sa méthode (1).

M. Chauvin rattache à divers chefs les idées principales de M. Loisy : attitude devant la thèse traditionnelle de l'authenticité du quatrième Evangile ; l'authenticité johannique et l'examen critique du quatrième Evangile ; ses origines littéraires probables, d'après M. Loisy ; les caractères de « contemplation mystique », de « méditation théologique », d'allégorie, attribués au quatrième Evangile, et qui font de son auteur « le premier et le plus grand des « mystiques chrétiens, non le dernier des historiens de Jésus (2). »

M. Chauvin suit, pas à pas, M. Loisy, discutant ses thèses, montrant ce qu'elles ont d'arbitraire, opposant à une critique interne, trop souvent systématique, des preuves tirées d'une critique objective et sans parti-pris, tirées des textes eux-mêmes. Quoiqu'il aille seulement contre M. Loisy, et non « contre le train commun », il a fait droit aux réclamations de La Bruyere et du bon sens : « J'exigerais de ceux qni vont contre le train commun et « les grandes règles, qu'ils eussent des raisons claires et de ces arguments « qui emportent conviction (3). »

Que l'auteur nous permette l'expression d'un regret : pourquoi, sous forme de préface ou de conclusion, n'a-t-il pas donné, à grands traits, un aperçu général de la méthode et des principes de M. Loisy, avec une indication sommaire de ce que cette méthode contient d'apriorisme subjectif et arbitraire ? Avec cette aide peut-être eût-on mieux vu la portée de la réfu-

(1) *Les Idees de M. Loisy*, p. 5, 6.

(2) Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 107.

(3) *Caractères*, ch. XVI.

tation dans ses détails. Tel qu'il est, d'ailleurs, ce livre constitue la meilleure réfutation des « Idées de M. Loisy », puisqu'aux idées, il oppose les faits, c'est-à-dire les textes évangéliques eux-mêmes.

Qu'est ce que la Science? par Louis Baille, professeur à l'Université pontificale Léonienne. Collection « *Science et Religion* » n. 390, in-12 de pp. 80. Paris, Bloud, 1906.

Depuis quelques années, certains apologistes, désireux de résoudre les antinomies entre la Science et la Religion, ont voulu réconcilier les deux ennemies en supprimant tout point de contact, en en faisant deux ordres de connaissances disparates. L'auteur de la présente brochure, justement convaincu que c'était là nier la difficulté mais nullement la résoudre, a voulu « reprendre par la base ce problème toujours actuel des rapports de la rai» son et de la foi (1)... Or, il a estimé qu'avant de se prononcer définitive» ment sur les relations qui unissent ou séparent la science et la religion, il » conviendrait d'étudier les deux termes en eux-mêmes, de bien chercher ce » qu'il faut entendre par *science*, par *religion* et au besoin par *philosophie*, » puisque celle-ci a souvent prétendu être comme un lien entre les deux » extrêmes. »

Dans cet opuscule, la plus grande partie est consacrée à examiner le concept de science. M. Baille a examiné scrupuleusement *les conditions de la science*, ce qui lui a donné l'occasion de toucher, de résoudre maint problème fondamental du Criticisme. Il a dû aussi faire une étude à fond, quoiqu'assez brève, du Relativisme : relativité de la connaissance et relativité des choses, et, en particulier causalité. En esprit vraiment compréhensif, il a su démêler dans le système une part d'erreur et une part de vérité : il a montré que le relativisme dans « ce qu'il a de profond, ne date pas » d'hier, et même il est à la base de cette philosophie, qu'on cherche à » détrôner en son nom » (2)... Ce qu'a de nouveau le relativisme, c'est l'erreur et le sophisme, qu'on abrite derrière des apparences de vérité.

Des notions du début, comme d'éléments que le frottement des erreurs a purifiés de leurs scories, et rendus polis et brillants, l'auteur dégage le concept authentique de science, — et, après avoir établi que la philosophie est vraiment une science, donne ses conclusions sur les relations entre ces divers termes :

« La science sans philosophie est boiteuse, la philosophie sans religion est » dangereuse, la religion sans philosophie perd un aliment nécessaire à sa

(1) *Op. c.* p. 6.
(2) *Op. c.* p. 37.

» vie intellectuelle, la philosophie sans les autres sciences s'atrophie et s'en- » ferme dans un dogmatisme étroit qui la paralyse; mais puisque la philo- » sophie elle-même est une science, la pleine vie des intelligences consiste » dans l'union de la science et de la religion (1). » On ne saurait mieux dire.

La Paroisse, par Henri Lesetre, curé de Saint-Etienne du Mont. 1 vol. in-12, pp. 262. Prix 2 frs. — Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda et Cie, rue Bonaparte, 90. Paris, 1906.

L'auteur, bien connu du public, de *La paroisse* vient d'offrir aux catholiques et, tout spécialement à ses confrères du clergé paroissial, un livre dont ce n'est pas assez de dire qu'il est excellent, très intéressant... dont il faut dire surtout qu'il sera très utile. L'ouvrage contient, en dix chapitres, l'histoire des diverses formes de la vie paroissiale depuis les origines, (ch. 1) jusqu'à demain (ch. x, La paroisse de demain.)

Evidemment il ne saurait être question que de caractériser, à grands traits, les phases plus marquantes de l'histoire de la paroisse. Entrer dans le détail de tous les siècles et de tous les pays, n'est même pas possible; malgré tout, les lecteurs s'instruiront beaucoup à voir traiter çà et là les questions les plus variées : « la propriété ecclésiastique... l'entretien de l'église... » le casuel... les offices... les processions... les confréries... l'assistance des » pauvres... les écoles... la reconstitution spirituelle des paroisses (après la » Révolution)... la paroisse de village, ses œuvres et ses difficultés... etc, etc. »

Très instructif aussi et très suggestif — par conséquent très opportun aujourd'hui, surtout en France — le ch. ix : « La paroisse à l'étanger ». A voir dans quelles conditions très diverses, et parfois extrêmement pénibles, s'exerce et se développe la vie paroissale en Europe, dans les deux Amériques et jusqu'en Australie, dans les pays catholiques et dans des pays protestants, les lecteurs apprendront d'abord à ne pas s'étonner, ni se scandaliser ou s'épouvanter des difficultés qu'ils trouvent chez eux; leur zèle y gagnera peut être une nouvelle ardeur, et, ce qui n'est pas moins précieux, y découvrira les formes opportunes de son exercice pratique. Tant de bons, de saints prêtres, après s'être écriés : « Tout est à refaire! » ne trouvent pas d'autre remède que d'ajouter, en laissant retomber leurs bras : « Il n'y a plus rien à faire! » Qu'ils lisent dans le ch. x « la paroisse de demain » les pages sur : « Union.. entre les fidèles et le clergé — Organisation nouvelle — » Moyens d'obtenir les ressources nécessaires — Différentes sortes de pa- » roisses — Devoirs nouveaux pour les prêtres et les fidèles — Confiance » dans l'avenir. » — En lisant l'histoire d'hier, et même celle d'aujourd'hui,

(1) *Op. c.* p. 77.

ils apprendront ce qu'il faut éviter et ce qu'il faut accomplir pour faire l'histoire de demain.

— —

HIPPOLYTE LEROY, S. J. — **Jésus-Christ, sa vie, son temps**. Leçons d'Ecriture Sainte prêchées au Gésu de Paris et de Bruxelles. 1 vol. in-12, pp. 330. Paris, Beauchesne, 1906.

Ce volume est le douzième et dernier d'une première série de Leçons comprenant la vie de Notre-Seigneur d'après les quatre Evangélistes, de l'Incarnation à la Passion. Parmi les sujets traités dans ces dix Leçons, nous citerons : *Les sources du mérite; Lazare; Régner, c'est servir; Le Péché contre la Lumière*; *le châtiment.*

La méthode de l'auteur est ce qu'elle était dans les volumes précédents : d'un passage, d'une scène évangéliques, tirer toute la doctrine, et aussi l'édification qui y sont contenues; y chercher, en passant et, le plus souvent, sans appuyer les leçons morales. A cela il fait servir l'explication littérale du texte, les renseignements historiques, géographiques, les détails de mœurs, tout ce qui peut mettre la scène dans son vrai cadre et en pleine lumière; et il se trouve que, tout en instruisant, ces pages intéressent, captivent, émeuvent. Et pourtant, à leur solidité doctrinale, elles ne joignent pas d'autre artifice que celui d'être simples, sobres, lumineuses, souvent aisées d'allure, comme une causerie, où l'on ne se refuse pas l'allusion à l'actualité. Je ne résiste pas au plaisir de citer quelques lignes au hasard. A propos de l'onction de Madeleine et du scandale de Judas (« A quoi bon perdre ce parfum ? ») l'auteur oppose, en un contraste trop facile, la charité efficace du Christ et des chrétiens, aux scandales pharisaïques des disciples de Judas et à leurs faux dehors de philanthropie : aux fêtes de bienfaisance ; à l'assistance publique, qui assiste surtout... ses fonctionnaires; aux hospices laïcisés, si coûteux; aux bureaux de bienfaisance, « l'une des plus énormes duperies. » Et il termine ainsi : « Et cependant nous avons vu une duperie plus grande » encore. Vous vous rappelez sans doute le bruit fait, après un discours » fameux, autour du legendaire milliard des Congrégations. C'était là une » profusion comme le parfum de Madeleine, il fallait d'urgence l'enlever aux » religieux, le donner aux pauvres. On le réservait pour une des classes les » plus interessantes, pour les ouvriers... Et voici que les malheureux vieil- » lards ont dû se retirer devant la meute affamée des liquidateurs, avocats, » avoués, huissiers et autres hommes d'affaires.

» Comment à ce spectacle, ne pas se rappeler la parole de S. Jean : « Il disait » cela, non pas qu'il eût souci des pauvres, *sed quia fur erat*, mais parce » qu'il était voleur. »

———

Séminaristes Martyrs ou Confesseurs de la Foi pendant la Révolution française, par J. Delbrel, prêtre. 1 vol. in-12, pp. xxviii-78. — Toulouse, 1906. Imprimerie du *Recrutement Sacerdotal*, Allée de Garonne.

« Jésus-Christ commande de grandes vertus, mais il donne en même temps » de grandes lumières, de grandes grâces et de grands exemples (1). » Le but de cette brochure est de présenter aux Séminaristes d'aujourd'hui et de demain quelques uns de ces « *grands exemples* », qui aident à pratiquer les « grandes vertus » dont ils vont avoir un besoin pressant. L'auteur pense, avec raison, que la meilleure préparation à la persécution, quelle qu'elle soit — qu'elle soit violente ouvertement, et tue, ou qu'elle traque sournoisement et affame habilement — c'est de la regarder en face, de la voir telle qu'elle est et d'y habituer son esprit et son cœur. Les vingt-huit pages de l'*Introduction* contiennent quantité de réflexions judicieuses et fortifiantes qu'il y aurait profit à lire — pour les séminaristes, et pour les autres aussi.

Quant au texte du livre, il contient, sous les deux titres de « *Séminaristes martyrs de la Foi* » et « *Séminaristes confesseurs de la Foi,* » une trentaine de notices, extraites des « Martyrs de la foi » de Guillon (Paris, 1821) et des « Confesseurs de la Foi » de Carron (Paris, 1820). Avec quelques renseignements biographiques, ces notices ne renferment guère en général qu'un récit assez bref des persécutions ou de la mort subies par ces jeunes victimes.

« On remarquera, dit M. J. Delbrel, qu'il n'y a ici que de simples reproduc » tions. De parti pris, je me suis interdit les modifications et les remanie- » ments. Il m'a paru que ces beaux récits ne pourraient qu'y perdre ; qu'au » contraire, ils seraient plus impressionnants, si je les laissais tels qu'ils » sortirent de la plume de contemporains qui tenaient de témoins oculaires, » quand ils ne l'avaient pas été eux-mêmes, les faits qu'ils nous ont rap- » portés. » Et ces récits, en effet, simples et courts en général, ont, dans leur concision, l'éloquence d'un ordre du jour après la bataille : disons mieux : ils ont l'émouvante simplicité des *Acta Martyrum* des premiers siècles.

Le signe de la mort réelle en l'absence du médecin. — La constatation et le certificat automatique du décès à la campagne, par le Dr Icard, de Marseille. — 1 vol. in-18, pp. xxxiv-292. — Paris, Maloine. 1907.

De temps à autre la découverte de quelque fait d'ensevelissement d'un vivant vient émouvoir et surexciter l'opinion. N'y a-t-il pas lieu de s'émou-

(1) Bossuet. Disc. sur l'histoire universelle, IIe partie, ch. xix.

voir, quand des statistiques faites non par des romanciers, mais par des médecins consciencieux, portent le chiffre de ces accidents à 8000 par an en France, 2700 en Angleterre et dans le pays de Galles et établissent la proportion de *un enterré vivant sur deux cents inhumations !*

Comment, à la campagne surtout, où le médecin n'est pas toujours à portée, constater, à temps et d'une manière certaine, le signe infaillible de la mort ? Le docteur Icard, grâce à des études spéciales et longtemps poursuivies, avait déjà fourni un *procédé médical* — le diagnostic *par la fluorescéine* — très simple et très sûr, mais que les médecins seuls peuvent utilement manier. Dans le volume que nous annonçons, il consigne le résultat de ses travaux en vue d'établir un procédé tout aussi certain, mais dont le maniement soit à la portée de tous : c'est le *procédé vulgaire*. Le terme à atteindre, c'est la constatation de la putréfaction avancée ; le moyen, c'est de prouver la production, dans les poumons, de gaz sulfurés, produits précoces de la décomposition cadavérique. Ces gaz se dégageant par les fosses nasales, il suffit de présenter, à leur issue, un papier réactif dont le changement de coloration — amené par la *réaction sulfhydrique* — est un témoignage indiscutable et automatique. Nous comptons revenir plus longuement sur ces travaux dont les résultats paraissent garantis par une méthode rigoureusement scientifique.

Prêtres de France à la ville et aux champs. — Œuvres sociales, 1 vol. in-12, pp. 340. Paris, Lecoffre. — Abbeville, Paillart. — Action Populaire, rue de Venise, 48, Reims.

Je vois et j'entends un saint prêtre, vicaire d'une cathédrale, s'écriant, les bras au Ciel : « Où allons-nous ? Et il n'y a plus rien à faire ! » A ce prêtre, à ceux qui voient que tout est à faire, mais *qui ne savent que faire*, l'*Action Populaire* offre ce volume : il contient huit monographies d'œuvres entreprises ou menées à bout, et ces monographies, écrites par les *Ouvriers* eux-mêmes ne font que noter des *travaux* et des *résultats*. Ces études nous mènent dans les milieux les plus divers : dans une paroisse révolutionnaire : Persan-Beaumont, avec M. Bordron ; dans une paroisse ouvrière : S. Joseph de Mulhouse, avec M. Cetty ; dans les Jardins ouvriers de Fourmies, avec M. Gruson. Viennent ensuite les monographies écrites par quatre curés de campagne — l'un d'eux a 400 habitants dans sa paroisse — qui nous racontent leurs efforts très divers, suivant les milieux ; leurs déboires, assez rares ; leurs succès au-dessus de leurs espérances ; les bons résultats même au point de vue moral et religieux. — De ceux-ci, veut-on un exemple ? En voici un très significatif parce qu'il est pris dans une ville trop célèbre, à Fourmies : « Voici les résultats des trois années 1901, 1902, 1903. Dans la seule « paroisse Saint-Pierre, les communions pascales ont augmenté de 325 en

« 1901. En 1902, nous avons fait un nouveau progrès de près de 200. En « 1903, nous avons constaté une nouvelle augmentation de plus de 100 « pâques sur les années précédentes (1. »

Le volume se termine par « Les séminaristes en vacances », avec deux sous-titres : « La colonie des vacances des séminaristes de Lyon » et « Les œuvres de vacances des séminaristes de Lyon. » C'est le *Bulletin* des œuvres inspirées par la devise de ces jeunes apôtres : « Melior pejore ævo. »

Françaises. — 1 vol. in-12, de pp. xv-332. Paris, Lecoffre. — Abbeville, Paillart. — Reims, Action Populaire, 48, rue de Venise.

« Ces pages, dit la Préface, forment un livre d'éducation familiale et « sociale. C'est pourquoi l'enseignement ménager, les conférences, les enquê- « tes, la science du foyer, les cercles d'études — si un tel mot convient à leur « modestie — tiennent ici une large place, de beaucoup la première. »

« C'est un livre d'enseignement intégral, puisqu'il joint l'exemple à la « leçon, en disant ce que des femmes de grand cœur et de sens pratique ont « fait pour organiser la profession des ouvrières, féminiser le syndicat, « réjouir le foyer, propager la mutualité familiale et maternelle, combattre « la mortalité épouvantable, dans certains quartiers, chez les tout petits. »

Citons quelques titres : *L'Union familiale. — La ligue sociale d'acheteurs. — Protection de la jeune fille. — L'enseignement ménager. — L'action sociale de la femme. — Le fil et l'aiguille. — Travail au foyer dans les campagnes. — Le foyer.*

Il y a quelques années, une dame du monde disait : « Puisque, pour nous « sauver, il faut du sang, et que les hommes ne veulent pas y mettre le leur, « nous, femmes, nous y mettrons le nôtre. » — C'est la même générosité qui a inspiré ces initiatives de femmes : *utiliser sa vie à sauver leurs humbles sœurs, de toutes les détresses ;* ce qui est une manière très-noble et très-féconde *de donner sa vie.*

L'avenir du Clergé. — Mutualité Ecclésiastique, par E. Dedé, avocat à la Cour d'appel de Paris. 1 vol. in-12, de pp. vii-102. Action Populaire, 48 rue de Venise, Reims, et Lecoffre, Paris.

Le seul nom de l'auteur est une garantie de sérieux et de compétence professionnelle. Il n'a pas voulu s'occuper de « l'avenir du clergé au point de vue

(1) *Prêtres de France*, p. 146.

cultuel », mais chercher « les moyens de protéger le prêtre contre les risques » de la vie, et lui permettre de trouver dans une organisation de droit » commun les garanties sociales que tout citoyen doit avoir la possibilité de se » procurer pour son avenir. »

Sans doute ce problème avait été traité et résolu déjà sous le régime du Concordat ; mais il faut se demander ce que va devenir l'organisation existante sous le régime de séparation ou mieux de spoliation : comment, dès lors, sauver ce qui peut être sauvé ; et quelles ressources offre à cet effet la législation actuelle ?

Comment transformer ces organisations pour les assurer contre les caprices malveillants des législateurs, pour les développer même en conformité avec le droit commun créé dans ces dernières années ? Quelles nouvelles solutions plus sûres et plus fécondes donner au même problème ? Tout cela est étudié. Qu'il suffise de citer quelques titres ou sous-titres de la table des matières.

« ... *Caisse générale des retraites ecclésiastiques. Décret du 28 juin 1853 — » L'avenir de cette caisse — Les caisses diocésaines de secours aux prê- » tres âgés et infirmes — Les caisses diocésaines menacées (loi du 9 Déc. » 1905. Décret du 29 Déc. 1905) Les pourvois devant le Conseil d'Etat. » Leur transformation en mutualités de droit commun. L'organisation » mutualiste du clergé catholique : Les Mutualités ecclésiastiques diocé- » saines — La fédération nationale des Mutualités ecclésiastiques diocésaines — La caisse générale de retraites du clergé français.* »

Un appendice contient un projet de statuts pour une « *Société libre de secours mutuels et de retraites.* » sur le terrain de la loi du 1er Avril 1898.

Les gérants : H. & L. Casterman.

Tournai, typ. Casterman

Sur l'apologétique de S. Thomas [1]

La méthode apologétique de S. Thomas, c'est — dans l'impuissance où je me sens d'embrasser en une vue d'ensemble l'immense mouvement intellectuel qui se réclame de notre Docteur — le détail que je voudrais étudier aujourd'hui. Attachons-nous y, sûrs d'y trouver S. Thomas encore, et, je puis le dire, tout S. Thomas, l'allure magistrale de l'enseignement, la mesure et la fermeté dans l'exposé des doctrines, cet heureux équilibre enfin qui assure la longue fortune des œuvres vraiment classiques. Toutefois, avant de marquer les positions adoptées, en face de l'ennemi, par le solide champion de la vérité catholique, il ne sera pas inutile de rappeler brièvement à quelles erreurs, à quel conflit d'opinions et de problèmes, se heurtait le jeune étudiant qui portait, en 1245, à l'université de Paris, sa robe blanche, si chèrement achetée, de Frère Prêcheur. Replacée ainsi dans son cadre naturel et vivant, l'Apologétique de S. Thomas nous apparaîtra plus réelle, et peut-être recueillerons-nous, à cette école, quelques leçons pour les luttes d'aujourd'hui.

L'état de la chrétienté, en 1245, ne répondait pas à l'image de domination sereine qu'un souvenir trop simpliste projetterait sur l'apogée de ce glorieux XIIIe siècle. Montant d'Italie à Paris, Thomas dut s'arrêter quelques jours à

(1) Cette esquisse a été tracée en vue d'une conférence, ce qui explique, et excuse un peu, le ton oratoire de certains passages. — L. de G. — (Même après les solides articles, naguère publiés ici sur *l'Apologétique autrefois et aujourd'hui*, nos lecteurs nous sauront gré sans doute de ne pas laisser inédite cette *étude* à grands traits « *sur l'Apologétique de S. Thomas.* » — *N. d. l. R.)*

Lyon. C'est là que, de toutes les parties du monde chrétien, les yeux sont alors fixés. Innocent IV vient d'y ouvrir le XIII[e] Concile œcuménique. Dès la première session, en présence de près de 200 évêques, de l'empereur latin de Constantinople, Baudouin, des plénipotentiaires de Frédéric II de Germanie et de Louis IX de France, le Pape s'est longuement étendu sur ce qu'il appelle les cinq plaies de l'Église du Christ, c'est à savoir : les désordres des clercs ; la reprise, hélas ! définitive, de Jérusalem par les Turcs ; les succès remportés sur l'Empire latin d'Orient par les grecs schismatiques dont l'empereur Vatazès tenait déjà les approches de Byzance ; l'invasion des Tartares en Hongrie ; enfin la rébellion ouverte de l'Empereur Frédéric II, sa guerre acharnée contre les Etats de l'Eglise et leur chef. Sombre état de choses, auquel les Pères du Concile, et leurs aides au temporel, vont s'efforcer de porter remède. La réforme du Clergé est, une fois de plus, décrétée ; S. Louis se croisant, tentera une puissante diversion en Egypte ; l'union avec l'Eglise grecque semble devoir rendre bientôt inutile le maintien de l'empire latin d'Orient. Enfin malgré les fuyantes déclarations du plénipotentiaire impérial Thaddée de Suesse, malgré l'entremise du pacifique, et politique roi de France, Frédéric II de Hohenstaufen est encore une fois, et solennellement, excommunié, anathématisé, déposé, privé de tous ses droits et prérogatives ; et ses sujets, déliés du serment de fidélité, sont invités à donner un nouveau chef au Saint Empire. Au prononcé de cette sentence, exprimant à sa façon les maux qu'il en appréhendait, Thaddée de Suesse se frappait la poitrine en criant : « Dies ista, dies iræ, calamitatis et miseriæ (1) ! »

(1) Hefele : *Histoire des Conciles*, Trad. O. Delarc, tom. VII, p. 340 sqq., 353 sqq.

C'est durant ces graves débats, qu'il ne pouvait ignorer, l'empereur Frédéric étant son cousin, et à cette heure, le patron de ses frères aînés, que Thomas d'Aquin quitta Lyon pour se rendre à Paris. Le contraste dut lui paraître grand : sous le gouvernement de S. Louis, Paris passait, à cette époque, depuis le pillage ruineux de Byzance, pour être la plus belle, riche, et instruite cité qui fut au monde. Si Notre-Dame était achevée depuis quarante ans, Pierre et Eude de Montreuil faisaient, à cette jeune reine, une gracieuse ceinture de chefs d'œuvre. La Sainte Chapelle s'élevait (1). Mais laissons parler un témoin, dont la naïve grandiloquence n'est pas sans charme : « Sum quidem, écrivait Guy de Bazoches à un « *alter ego* », sum quidem Parisius, in urbe regali, que non solum dulciflua naturalium dotum retinet oblectatione presentes, sed etiam remotos allicit, invitat absentes... Sedet in gremio vallis deliciose, quam montium (il s'agit de Montmartre et de Montrouge) coronat ambitus, quos Ceres et Bacchus studiis ortantibus ornant. Secana inter agmina fluviorum non humilis... caput, cor, medullam totius urbis duobus circumplectens brachiis, insulam facit. Suburbia duo dextra levaque porriguntur, quorum minus precellens invidiosis urbibus invidiam facit. Ab utroque suburbio duo lapidei pontes in insulam protenduntur... Pons ille qui Magnus dicitur, densus, dives, emax, fervet, suspirat, abundat navigiis, opibus, mercibus innumeris... Ecce parem non habet iste locus. Pons autem Parvus aut pretereuntibus, aut spatiantibus, aut disputantibus logicis dedicatus est ! » Mais que dire de l'île Notre-Dame ? — « In hac insula regale sibi solium ab antiquo filosofia collocavit, quæ sola solo comite contenta studio, perhennem

(1) E. Lavisse : *Histoire de France*, Vol. III, tome 2 (par Ch. V. Langlois), p. 412-429.

lucis et immortalitatis possidens arcem, victorioso pede calcat mundi jam senescentis aridum florem. In hac insula perpetuam sibi mansionem septem pepigere sorores, artes videlicet liberales, et intonante nobilioris eloquentiæ thuba decreta leguntur et leges. Hic fons doctrinæ salutaris exuberat, et quasi tres rivos ex se limpidissimos ad prata mentium irriganda producens, dividit tripliciter intellectum sacre pagine spiritalem in hystoricum, allegoricum et moralem (1). » Pour concréter un peu la description de l'exubérant rhétoricien, ajoutons qu'en 1245 Frère Alexandre (de Halès) n'avait plus qu'une année à vivre ; mais à côté du grand docteur anglais, une pléiade de maîtres illustres continuait d'attirer l'élite de la jeunesse studieuse. A Paris, disait-on par manière de proverbe, il y a plus d'étudiants que d'habitants.

Certes, l'unité des esprits était alors mieux faite dans la chrétienté que l'unité politique, et sur le terrain des doctrines S. Thomas n'eut pas à pleurer de défaites égales à celles qu'infligeaient alors à la bonne cause le Sarrazin en Orient, et Frédéric en Italie. Une phalange de docteurs s'était levée sur les traces de S. Bernard pour capter les méthodes, et réfuter les opinions de l'école turbulente d'Abélard, tandis qu'une série presque ininterrompue de synodes, aidés du bras séculier, éclairés par les inquisiteurs, dont les frères en religion de S. Thomas fournissaient depuis une quinzaine d'années tous les cadres, avait déjà porté de rudes coups aux hérétiques du midi. Rien n'était fait pourtant, et d'inquiétants courants d'opinion se dessinaient de toute part dans la société troublée sur laquelle nous venons de jeter un regard. Les schismatiques parlaient d'autant plus haut

(1) Lettre de Guy de Bazoches dans *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed H. Denifle et Æ. Chatelain, I, p. 55-56. — Je suis naturellement l'orthographe des éditeurs.

qu'ils voyaient les succès de leurs princes prêts à leur rendre Byzance. Les sectes Albigeoises et Cathares, dont les racines n'avaient pu être extirpées par la Croisade, suivie des mesures réglées de l'Inquisition, reparaissaient sous le couvert des agitations politiques. Pour prendre un seul exemple, et hors de France, le diocèse de Passau accusait, à cette époque, 41 centres de réunions hérétiques (1).

Le danger pourtant n'était pas là pour la théologie catholique : les arguties des Byzantins couvraient des raisons d'ordre temporel, et le chaos de rêveries mystiques où revivaient, en bien étrange compagnie, quelques-unes des conceptions manichéennes, était surtout pour séduire les simples, dégoûtés de l'orthodoxie par la vue des désordres des clercs. Ambition politique, ou illuminisme : il fallait faire face, et S. Thomas n'y manqua pas ; mais il reconnut que la lutte véritable était engagée sur un autre terrain, provoquée par d'autres influences.

Deux grands courants scientifiques, enrichis par les apports de l'École Nestorienne d'Édesse et des savants Byzantins, refluaient alors sur l'Europe chrétienne par les deux extrémités de l'immense empire musulman. Aux deux cornes du Croissant, l'Espagne et l'Orient, existait, surtout depuis les Croisades, un contact permanent, suivi d'une compénétration d'abord lente, bientôt plus rapide, d'idées et de notions diverses. Des docteurs Arabes et Juifs s'efforçaient de faire triompher directement leur cause : depuis un siècle le Coran était traduit, et la controverse judéo-talmudique avait paru assez redoutable pour provoquer des mesures ecclésiastiques sévères. Les écrits pour ou contre ne se comptaient déjà plus, les conférences contradictoires étaient incessantes. En vain Grégoire IX avait-il condamné au feu

(1) Karl Werner : *Der Heilige Thomas von Aquino*, I, p. 686, note.

les livres talmudiques, en vain plusieurs charretées de ces livres avaient-elles été, en 1239, brûlées publiquement à Paris, — l'Université se voyait forcée, moins de dix ans après, de renouveler la même condamnation, en l'étendant aux livres cabalistiques issus du Talmud. Et, en 1250, S. Thomas put assister encore au colloque célèbre, où, par devant la reine Marguerite de Provence, des rabbins se mesurèrent avec les docteurs catholiques.

Mais un fait bien plus grave était l'invasion triomphante, dans l'École, de l'Aristotélisme, sous la forme et avec l'interprétation que lui avaient données les commentateurs Arabes et Juifs. En dépit de la suspicion où beaucoup de Pères avaient tenu les doctrines péripatéticiennes, malgré les condamnations répétées qui avaient frappé, au début du siècle, les ouvrages du Stagirite, le mouvement qui portait vers ces doctrines et ces ouvrages n'avait pu être enrayé. Dès 1229, les Maîtres Toulousains faisaient valoir, pour attirer les étudiants, avant même la sûreté de leur ville, le bon marché de la vie, et la courtoisie des habitants, les raisons suivantes : « Vobis magistri Tholose legentes tribulos plebee ruditatis et spinas aspere sterilitatis ceteraque removerunt obstacula. Hic enim... logici liberalibus in artibus tyrones Aristotelis eruderunt (sic). Libros naturales (Aristotelis scilicet) qui fuerunt Parisius prohibiti, poterunt illic audire qui volunt naturæ sinum medullitus perscrutari (1). » Et vers le même temps Geoffroy de S. Victor pouvait déclarer, en vers barbares, dans sa « Fontaine de Philosophie : »

« *Omnis hinc excluditur, omnis est abjectus*
Qui non Aristotelis venit armis tectus (2). »

(1) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denifle, I, p. 130-131.
(2) Gaufridus de S. Victore : *Fons Philosophiæ*, ed. Charma, p. 35.

Or l'Aristote qui fermait ainsi l'entrée du tournoi scolastique à ceux qui refusaient d'arborer ses couleurs, n'était nullement encore l'*Aristoteles Christo militans* auquel S. Thomas nous a, plus que tout autre, habitués. C'était, avec ses lacunes, avec ses erreurs, avec ses antinomies, le disciple païen de Platon, dans le système duquel n'avaient trouvé place, ni la création, ni la Providence ; c'était l'auteur de la *Politique* dont s'inspireront, un siècle plus tard, Marsile de Padoue et les autres légistes ; c'était enfin l'Aristote commenté par Avicenne et surtout par Averroès, dans un sens qui, attribuant à l'humanité prise d'ensemble, l'unique âme raisonnable, ne laissait à chaque homme qu'une âme sensitive, corruptible et mortelle. Cet Aristote-là conservait à l'Université même de Paris, du temps de S. Thomas, de nombreux fidèles, et mis en face des dogmes de foi contredits par leurs doctrines, ces docteurs en appelaient à la fameuse, à la néfaste distinction des deux vérités, déclarant vraie en philosophie une proposition que la théologie les forçait à qualifier de fausse. On a fait longtemps d'Averroès l'initiateur de cette déplorable méthode, dont relèvent certaines distinctions plus subtiles énoncées naguère... Il y a deux ans, un arabisant Espagnol, M. Asin, a soutenu, en s'appuyant sur les textes même du Commentateur, que ses idées touchant les rapports de la Foi et de la Raison étaient en accord avec celles de S. Thomas (1). Averoès aurait seulement fait appel pour concilier, d'une façon telle quelle, son Aristotélisme intégriste avec le Coran, à la théorie du sens allégorique, et non à celle des deux vérités. Quoi qu'il en soit de cette affirmation, deux points sont absolument hors de doute : le premier est que les péri-

(1) M. Asin : *El Averroismo teologico de S. Thomas de Aquino*, Saragosse, 1904. — Il y a eu, en 1906, une réplique du P. Getino, O. P. Voir *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, Louvain, 1906, p. 725.

patéticiens intransigeants qui faillirent faire dévier la Scolastique dans le sens rationaliste, se réclamaient d'Averroès (1), jusqu'à rendre ses gloses aussi obligatoires que les textes mêmes du Philosophe. Aussi sont-ils traités d'averroïstes dans les nombreux écrits dirigés contre eux par les théologiens orthodoxes. Le second est que ces mêmes docteurs ne se contentèrent pas de l'explication allégorique des Écritures, mais firent positivement appel à l'hypothèse fatale des vérités contradictoires. Là-dessus les textes abondent : « Adhuc autem gravius est quod postmodo dicit, déclare S. Thomas à la fin de son opuscule *de unitate intellectus contra Averroistas* : per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem (2). » Et peu d'années après, le principal considérant de la condamnation, par Etienne Tempier, de 218 opinions de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie, chefs à Paris de la faction Averroïste, est le suivant : « Ne autem quod sic innuunt, asserere videantur, responsiones ita palliant, quod, dum cupiunt vitare Scillam, incidunt in Caripdim. Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duæ contrariæ veritates, et quasi contra veritatem sacræ scripturæ sit veritas in dictis gentilium dampnatorum (3)... »

On a montré naguère, et la publication des pièces du Chartulaire de l'Université de Paris en fait foi, que ces docteurs, dits Averroïstes, ont été les adversaires principaux

(1) P. Mandonnet : *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle;* M. de Wulf : *Histoire de la Philosophie médiévale,* Louvain, 1900, p. 321 sqq.

(2) S. Thomas : *Opuscul. XV,* ad finem. — Je suis, pour la numération des opuscules, l'édition de Parme, Fiaccadori, 1868 sq.

(3) *Chartularium Univ. Paris.,* ed. Denifle, I, p. 543. — Les détails qui suivent ont également leur attestation dans le Chartulaire.

de S. Thomas. Déjà son biographe et ancien élève, Guillaume de Thoco met formellement l'Averroïsme au premier rang des erreurs qu'il réfuta (1). De son côté, Roger Bacon soutient que, de son temps, à Oxford, l'enseignement d'Avicenne et d'Averroès était devenu quasi traditionnel. Ce qui est sûr, c'est que Richard de Kilwardby, Dominicain, prédécesseur du Mineur John Peckham sur le siège de Canterbury, fit condamner dans un synode tenu à Oxford en 1277, ces dangereuses doctrines; tandis qu'elles étaient l'objet de trois censures solennelles à Paris, et y causaient des troubles et une division tels que la fortune de l'Université faillit y sombrer. Ainsi s'introduisait dans l'Église même, sous le patronage alors si puissant d'Aristote, et avec les commentaires d'Averroès, soutenu par des docteurs qui se croyaient, et prétendaient rester, catholiques, tout un monde d'erreurs pernicieuses.

De ces erreurs, comme de celles signalées plus haut, Thomas dut se faire assez vite une idée générale. Non sans doute qu'il ait, dès le début de sa carrière, et parmi les conflits d'opinions qui l'entouraient, étudié dans le détail et distribué en classes bien nettes les erreurs à combattre. Mais notre étudiant y pensa souvent et se traça sûrement un plan de campagne. Nous aimerions à savoir par lui-même ce qu'il roulait dans son esprit, quand le Bœuf muet de Sicile promenait sa vaste carrure et ses projets silencieux dans le cloître de Cologne ou sur les pentes bruyantes de la colline S[te] Geneviève. Aperçut-il, dans cette anticipation confiante, que l'humilité n'enlève pas toujours au génie, son œuvre de demain résistant aux attaques des mal pensants de tous les âges? La vit-il, par une de ces allégories chères à

(1) Guillaume de Thoco, dans *Acta Sanctorum Martii*, tom. 1, p. 666.

ses contemporains, sous la figure d'une citadelle, bâtie sur les hauts, abritant derrière ses murs les champions de l'Eglise orthodoxe, et cachant dans son enceinte massive, avec les sveltes flèches dardées vers le ciel, éperdument, par les théologiens mystiques, les vastes ensembles doctrinaux patiemment édifiés par ses commentateurs ; — et, sur une terrasse, loin des murailles moroses, le parterre où Dante fit éclore la fleur de son divin poème? Ah! si cette vision traversa ses rêves, il dut sourire de ces espoirs démesurés, et frère Thomas se promit d'enrichir du moins son néant des trésors dogmatiques pris au grand Augustin ou à l'Aréopagite Denys... Mais si ce tableau se présenta même aux yeux de notre docteur, nous l'ignorerons toujours. Ses ouvrages sont avares de confidences personnelles. Celui où nous trouverons du moins sa pensée sur la vocation d'un apologiste, est l'opuscule dans lequel il entreprit la défense des réguliers contre Guillaume de S.-Amour, qui les voulait réduire aux travaux manuels. Thomas y revendique avec émotion le droit des ordres mendiants aux travaux de l'esprit, et les présente à plusieurs reprises comme des milices spirituelles, des compagnies d'élite destinées à combattre, par les armes de la science et de la sagesse, les ennemis de l'Église. Reste à voir comment il comprit cette tâche.

(A suivre.) LÉONCE DE GRANDMAISON

Théologie morale

La messe en seconde intention (1).

Il importe de bien préciser la difficulté à résoudre : nous n'avons pas à savoir si le fruit personnel que retirent de la messe tous ceux, prêtres ou fidèles, qui coopèrent ou assistent à sa célébration peut s'étendre indéfiniment sans s'amoindrir : il est trop évident que les nouveaux prêtres et l'évêque le jour de l'ordination, que tous les co-célébrants d'une même messe dans certains rites orientaux, participent également, quel que soit leur nombre et si leurs dispositions sont les mêmes, au fruit personnel ou strictement spécial (*specialissimus*) du sacrifice offert. De même les fidèles qui assistent à la messe ne perdent-ils rien à s'y trouver nombreux ; le fruit qu'ils retirent du saint sacrifice dépend uniquement de leur attention, de la ferveur de leurs prières et surtout sans doute de leur union avec le prêtre qui célèbre et avec le Christ qui s'immole.

Il n'est pas douteux non plus que le fruit dit général de la messe soit illimité dans son extension : de toute messe qui se célèbre, l'Eglise, c'est-à-dire l'ensemble de ses fidèles, retire quelque utilité ; mais cet émargement aux profits du sacrifice va de soi, et ne dépend nullement de l'intention du prêtre.

Il en va tout autrement, on le sait, du fruit spécial de la messe, ou de son fruit ministériel. Celui-ci est indépendant,

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, janvier 1907, p. 12.

non pas de l'intention du prêtre, mais seulement de sa ferveur, de son mérite personnel et même de l'état de sa conscience : il est le produit du sacrifice en tant que le Christ l'offre lui-même ; mais le prêtre détermine son attribution. Et comme cette attribution, on la voudrait pouvoir faire toujours et indéfiniment aux âmes du purgatoire, afin de leur assurer à toutes et à chacune dans toute sa plénitude le fruit satisfactoire de la messe ; comme d'ailleurs, l'extension illimitée du fruit impétratoire est admise plus facilement ou même, pourrait-on dire, communément, c'est uniquement du fruit ministériel et satisfactoire que nous demandons aux théologiens de nous dire s'il comporte une extension indéfinie. La même messe profitera-t-elle également à une âme du purgatoire, qu'elle lui soit appliquée exclusivement ou conjointement à d'autres? le fruit satisfactoire qu'on veut lui assurer lui parviendra-t-il intégralement dans les deux cas, ou bien sera-t-il, dans le second, partagé entre elle et ses associés?

Telle est la question ; la réponse, on le voit, doit porter sur le fait et non point sur la possibilité ; ce sont des arguments positifs, s'il en existe, qu'il faut apporter ici ; les démonstrations *a priori* ne seraient admissibles qu'à défaut de meilleures : savons-nous, par le Christ ou par l'Eglise, le système de partage établi pour le fruit satisfactoire de la messe?

Par révélation divine, non. L'Église non plus n'a jamais jugé à propos de formuler sur ce sujet une doctrine officielle et absolue. Toutefois elle a dû, à maintes reprises, se prononcer sur les conséquences pratiques que la logique imposait en quelque sorte aux partisans de l'une ou de l'autre opinion ; dans l'attribution des fruits de la messe, elle a elle-même suivi une méthode et un système toujours uniformes. Or de cette conduite invariable, confirmée par ses déclara-

tions authentiques, un enseignement se dégage qu'ont adopté la plupart des grands théologiens (1).

L'Église, constatent-ils en effet, a de tout temps eu pour pratique d'offrir, de faire offrir ou de laisser offrir le saint sacrifice de la messe pour un nombre d'âmes restreint ou même pour des âmes isolées ; à côté des messes pour l'ensemble des défunts, elle a non seulement toléré mais constamment encouragé les messes pour tel ou tel défunt ou pour telle ou telle catégorie de défunts ; sous son impulsion, l'usage est devenu universel parmi les fidèles de faire célébrer le saint sacrifice pour chacun de leurs morts, et nul doute que dans leur intention le fruit satisfactoire ne doive en être assuré dans toute sa plénitude, sans diminution ni fractionnement, à l'âme ou aux âmes qui leur sont chères.

Or, raisonnent ces théologiens, cette pratique constante de l'Église serait incompatible chez elle avec l'extension illimitée du fruit satisfactoire de la messe ; car pourquoi cette restriction, si le plan du Christ comporte la diffusion indé-

(1) Inutile et impossible d'en dresser la liste complète ; mieux vaut indiquer et peser leurs arguments. Ce calcul des auteurs qui sont pour ou contre une opinion peut être excellent pour allonger et prolonger les controverses : ses résultats immédiats sont aussi incertains que capricieux. Voici ceux qu'il a produits dans la question présente. Billuart (*De Eucharistia*, *Dissert.* VIII, art. VI) affirme que de son temps la plupart des théologiens sont pour l'extension restreinte : il vient de dire cependant qu'on a compté plus de trente auteurs pour l'opinion contraire. Un peu plus tard c'est cette dernière opinion que S. Alphonse (*De Eucharistia*, n. 312) déclare la plus communément reçue et il donne sa liste d'auteurs sans s'apercevoir que certains, comme S. Thomas, Suarez, Cano, soutiennent la première ou que d'autres, comme Cajetan et Tournely (*Prælectiones theol.*, *De sacrificio missæ*. Art. VI) ne parlent de l'extension indéfinie que pour les assistants à la messe. — A son tour, Gury répète S. Alphonse et dans les notes qu'il y joint, Ballerini se borne à tirer les conséquences de l'opinion admise comme la plus commune et la plus probable. — L'an dernier seulement, dans sa refonte de Gury (t. II, n. 368), Bulot a repris à son compte l'opinion de l'extension restreinte.

finie? Pourquoi réserver à quelques-uns, à un le plus souvent, ce qui pourrait, toujours et sans détriment pour personne, être attribué à tous? Aux largesses magnifiquement miséricordieuses de l'instituteur du sacrifice, ne serait-ce pas substituer une étroitesse égoïste et ruineuse? Chaque fois qu'il monte à l'autel, le prêtre, dans le plan librement adopté par le Christ, aurait pu soulager également une multitude d'âmes souffrantes, et l'Église, qui l'oblige à préciser son intention première sans cependant lui faire jamais l'obligation d'en formuler une seconde, l'obligerait à restreindre les bienfaits de son sacrifice à une âme ou à quelques âmes seulement? Cette parcimonie arbitraire dénoterait, de la part de l'Église, une méconnaissance formelle des volontés de son fondateur ; la divine dispensatrice des mérites satisfactoires du Christ, comme si elle craignait de les voir s'épuiser, s'en montrerait odieusement avare ; infidèle à sa mission, elle trahirait, tous les jours, depuis des siècles, avec les intentions de son chef, les intérêts des âmes les plus dignes de sa sollicitude. Il n'est donc pas possible d'admettre, comme conforme à la réalité, l'hypothèse de l'infinie extension du fruit satisfactoire de la messe; adoptée par le Christ, elle aurait imposé à l'Église, sous peine de forfaiture et de crime de lèse-charité, le devoir strict d'interdire toute application restreinte du saint sacrifice; ce n'est pas quelquefois seulement dans l'année, ce n'est pas à son gré et quand la dévotion l'y pousse, c'est toutes les fois qu'il va puiser au trésor des mérites du Christ, que le prêtre devrait s'appliquer à les répandre, sans compter, sur l'ensemble des défunts.

Or, non seulement l'Église n'a jamais porté d'interdiction ni imposé d'obligation dans ce sens, mais toutes les fois que des tentatives ont été faites pour introduire une administration des fruits de la messe s'inspirant de ces principes, elle les a énergiquement réprimées.

Des partisans de cette théorie séduisante ont voulu parfois en effet la faire passer dans la pratique. Il serait si glorieux à Dieu que les bénéfices de l'auguste sacrifice pussent se partager sans s'amoindrir ; d'autre part, pour les fidèles qui font dire une messe, pour le prêtre surtout qui la célèbre, il serait si consolant de pouvoir faire rejaillir sur l'universalité des âmes souffrantes, sinon la totalité, du moins la portion disponible des satisfactions du Christ ; au lieu d'attendre, comme il y est obligé trop souvent, des semaines, des mois ou même des années, pour assurer à une âme le fruit spécial de la messe sollicitée pour elle, c'est dès le premier jour et tous les jours qu'il détournerait sur elle le flot des divines miséricordes dont, à l'autel, il a mission de diriger et de régler l'écoulement. Et pourquoi dès lors cette préoccupation de spécifier chaque fois son intention ? Pourquoi tant de scrupules pour tenir le compte exact des messes demandées et des messes dites ? Une seule suffit pour assurer à 10, à 20 et à 1000 âmes tout le fruit que le donateur ou les bienfaiteurs ont voulu assurer à une ou à deux. « Pas de limites » : telle doit donc être la devise du prêtre sacrificateur. « *Sumit unus, sumunt mille,* » faut-il dire de la participation aux satisfactions du Christ comme de la participation à sa chair et à son sang : « *tantum isti, quantum ille* » ; comme la table de la communion, la table du sacrifice est indéfiniment extensible.

Ce raisonnement, il faut bien l'avouer, paraît tout à fait juste et légitime. Seulement, font remarquer les théologiens de la première opinion, il se tient uniquement dans l'ordre théorique ; outre qu'il suppose ou ramène l'efficacité indéfinie du sacrifice, il ne conclut qu'à la possibilité de son extension indéfinie ; dans une question de fait il procède *a priori* ; or, pour résoudre ces sortes de problèmes c'est une méthode défectueuse que d'en appeler avant tout aux convenances de

la gloire de Dieu et du bien à procurer aux âmes : quel logicien et quel théologien se pourrait flatter d'arracher ainsi à Dieu le secret de son économie providentielle ? L'Église, qui seule aurait pu y prétendre, ne s'est jamais prononcée dogmatiquement; mais toutes ses décisions pratiques sont contraires à cette théorie.

« Que le célébrant, dit en 1281 un concile de Lambeth (1), ne s'imagine pas en disant une messe unique, pouvoir satisfaire pour deux personnes pour chacune desquelles il aurait promis de célébrer spécialement et intégralement. Dieu garde en effet tout catholique de croire qu'une messe célébrée dévotement à l'intention de 1000 personnes leur soit aussi profitable que si 1000 messes célébrées avec la même dévotion leur étaient appliquées. Le sacrifice, [la victime sacrifiée] qui est le Christ, a sans doute en lui-même une vertu infinie, mais dans le sacrifice il n'exerce pas toute la plénitude de son immensité : sinon il ne faudrait jamais dire qu'une seule messe pour un mort. Dans les sacrés mystères il fait une distribution fixe de sa plénitude réglée par lui suivant une loi infaillible (2). »

Le concile, on le voit, rejette l'extension indéfinie comme important la valeur productive indéfinie du sacrifice. C'est pour un autre motif qu'en 1665 le pape Alexandre VII en

(1) Cp. II : *De annalibus celebrandis et anniversariis*. Mansi XXIV. 407.

(2) « Nec credat celebrans se dicendo missam unam posse satisfacere pro duobus, pro quo utroque promisit specialiter et in solidum celebrare... Absit enim ne a quoquam catholico credatur tantum intentione prodesse missam unam devote celebratam mille hominibus pro quibus forsan dicetur, quantum si mille missæ pro eis devotione simili canerentur. Licet ipsum sacrificium, quod est Christus, sit infinitæ virtutis, non tamen in sacrificio suæ immensitatis summam plenitudinem operatur : alioquin pro uno mortuo nunquam oporteret nisi unam missam dicere. Operatur enim in hujusmodi mysteriis distributione certa suæ plenitudinis, quam ipse eisdem lege infallibil alligavit. »

interdit l'usage : s'en autoriser pour ne dire qu'une messe, en retour de plusieurs honoraires reçus à des intentions différentes, serait commettre une injustice; une réduction ainsi opérée trahirait la volonté des donateurs et porterait préjudice aux âmes qu'ils ont voulu secourir. Tel est le sens de la condamnation portée contre cette proposition : « Il n'est pas contre la justice d'accepter des honoraires pour plusieurs messes et de n'en célébrer ensuite qu'une seule (1). »

Le synode de Pistoie dont le pape Pie VI condamna en 1794 la doctrine sur l'application des fruits du sacrifice n'avait pas énoncé la théorie de l'extension indéfinie; mais en niant l'existence d'un fruit spécial applicable au gré du prêtre, il la supposait ou y aboutissait. Aussi la bulle de condamnation sans la viser directement semble bien près de l'atteindre : « La doctrine du Concile, y est-il dit, entendue dans ce sens que, sauf la commémoraison et la prière particulière, l'offrande spéciale ou l'application que le prêtre fait du sacrifice ne profite pas plus, toutes choses égales d'ailleurs, à ceux qui en sont l'objet qu'à n'importe quels autres, comme si de cette application spéciale que l'Église recommande et ordonne de faire il ne résultait aucun fruit spécial... cette doctrine est fausse, téméraire, pernicieuse, injurieuse à l'Église, conduit à l'erreur jadis condamnée dans Wicleff (2) ».

(1) « Non est contra justitiam, pro pluribus sacrificiis stipendium accipere, et sacrificium unum offerre. » (*Prop. Summ. ab Alex.* VII, 10ª. Denzinger : 981.

(2) « Doctrina Synodi... sic intellecta, ut præter peculiarem commemorationem et orationem, specialis ipsa oblatio seu applicatio Sacrificii, quæ fit a sacerdote, non magis prosit, cæteris paribus, illis pro quibus applicatur, quam aliis quibusque; quasi nullus specialis fructus proveniret ex speciali applicatione, quam pro determinatis personis aut personarum ordinibus faciendam commendat ac præcipit Ecclesia... falsa, temeraria, perniciosa Ecclesiæ injuriosa, inducens in errorem olim damnatum in Wicleffo. » (*Auctorem fidei.* 30. Denzinger 1393).

En sorte que l'Église ordonne d'appliquer à certaines âmes un fruit dit spécial de la messe, tandis que, d'après les partisans de l'extension indéfinie, cette application restrictive serait au moins regrettable : elle priverait les autres âmes d'un fruit qui sans cela leur pourrait être assuré également.

Inutile d'insister, nous semble-t-il. Sans prétendre aucunement que l'opinion affirmant l'extension indéfinie du fruit satisfactoire de la messe ait été condamnée par l'Église, nous constatons qu'elle se trouve plutôt en désacord avec sa pratique constante et avec ses décisions formelles. Pour atténuer la portée des sentences que nous venons de rappeler, on s'est efforcé d'en interpréter autrement le sens obvie : nous n'avons pas à apprécier ici le résultat de ces efforts : de Lugo les avait paralysés, d'avance, dans sa réfutation aussi vigoureuse que serrée de Vasquez (*de Eucharistia*, *Disp.* XIX, s. XII, 245 sqq.) L'usage, qui s'est généralisé au siècle dernier, de permettre aux prêtres qui binent l'acceptation d'un honoraire pour chacune de leurs messes, a singulièrement confirmé depuis son argumentation. Vasquez dérivait l'injustice dénoncée et condamnée plus tard par Alexandre VII de l'incapacité où était le prêtre de recevoir plus d'un honoraire tous les jours : cet honoraire lui étant donné non pas comme prix de la messe, mais comme indemnité et pour pourvoir à sa subsistance, dès là qu'un honoraire suffisant lui avait été offert, l'acceptation d'un second lui était interdite, et c'est là ce qui aurait fait l'injustice de la réduction des deux messes à une seule. Or, quel que soit l'usage du second honoraire que les indults d'autorisation aient prescrit, il reste qu'aujourd'hui l'acceptation en est permise, non plus seulement le jour de Noël mais encore, en bien des paroisses, tous les dimanches et fêtes d'obligation de l'année. Qu'un curé cependant n'applique pour les deux honoraires légitimement reçus qu'une seule messe,

sous prétexte que le fruit du sacrifice peut se répartir également entre plusieurs, sans détriment pour aucun des participants, oserait-on l'absoudre d'injustice? On le devrait d'après l'opinion de Vasquez : il n'y aurait pas eu de tort commis; malgré la réduction des deux messes demandées à une seule, l'intention de chacun des donateurs aurait été pleinement remplie (1).

Concluons donc : avec S. Thomas (2), S. Bonaventure (3), Scot (4), Cano (5), Bellarmin (6), Suarez (7), de Lugo (8), Benoit XIV (9), Bona (10) Franzelin (11), Hurter (12), Gihr (13), etc. etc., il faut admettre que le fruit satisfactoire de la messe, limité déjà dans son intensité, l'est aussi dans son extension; l'application qu'en fait le prêtre à plusieurs personnes le morcelle; pour l'assurer à une âme avec certitude dans sa totalité, il est nécessaire de le lui appliquer uniquement et exclusivement; lui en adjoindre d'autres c'est l'obliger à partager avec elles la portion des satisfactions

(1) Vasquez expliquait encore l'injustice de cette réduction par la probabilité au moins extrinsèque de l'opinion contraire : cette probabilité suffirait pour imposer au prêtre l'obligation stricte de célébrer autant de messes qu'il reçoit d'honoraires. Lugo répond par l'exemple de tant d'autres obligations qu'une simple probabilité ne suffit pas à créer. (*Loc. cit.*, 248, 249).

(2) *In* IV, *dist.* 45, q. 2, a. 4, sol. I et sol. IV, ad 2m; Suppl., q. 71, a. 12, a. 13, ad 2m; a. 14, ad 2m.

(3) In IV, dist. 45, a. 3, q. 3.

(4) *Quodl.*, 20, n. 20, (d'après les auteurs; je n'ai pas pu vérifier).

(5) *De locis theol.*, l. XII, cp. XII, ad 10m.

(6) *De purgatorio*, l. II, cp. XVIII.

(7) *De Eucharistia*, Disp. LXXIX, s. XII.

(8) *De Eucharistia*, Disp. XIX, s. XII, 244 sqq.

(9) *De synod.*, l. V, cp. VIII, 6; cp. IX, 4.

(10) *De sacrificio missæ*, l. V, cp. I, 4.

(11) *De sacrificio missæ*, thes. XIII, I.

(12) *Theol. dogm. comp.*, t. III, n. 521.

(13) *Les sacrements de l'Eglise catholique*, t. II, trad. fr. p. 373, sqq. *Le saint sacrifice de la messe*, t. I.

du Christ dont, par le saint sacrifice de la messe, on avait voulu la faire bénéficier intégralement.

Et maintenant nous pouvons voir quel est le sens et la valeur de ce qu'on appelle la seconde intention de la messe.

1° D'après l'opinion de Vasquez (1), la seconde intention ne diffère en rien de la première; la distinction entre les deux n'a pas d'autre raison qu'une conviction erronée des fidèles, qu'un usage de l'Église sans fondement, que la nécessité de tenir le compte exact des honoraires reçus :

(1) *In S. Th.*, III, q. 83, *disp.* 231, cp. III. — C'est à tort que, se copiant les uns les autres, les auteurs attribuent cette opinion à Cajetan. Ainsi que l'ont remarqué Cano (*De loc. theol.*, l. XII, cp. XII, ad 10m), Suarez, (*loc. cit.*, n. 7) et Vasquez lui-même (*loc. cit., cp.* II et III) Cajetan (in III, q. 79, a. 5; *Opusc.*, t. II, tr. III, cp. seu quæstio 2), ne traite pas la question ici posée; il n'examine que celle de la répartition du fruit entre ceux qui célèbrent ou font célébrer la messe, et c'est pour eux qu'il admet une extension indéfinie : « Una missa non perdit vim satisfactionis suæ pro primo offerente ex hoc quod pro secundo, tertio, quarto, quinto, etc. offertur, sicut quantitas devotionis unius nihil tollit de quantitate devotionis alterius. » Sur l'application à faire du fruit satisfactoire par le prêtre ou ceux qui font dire une messe, il énonce au contraire en termes formels l'opinion opposée à celle de Vasquez : « Cave tamen hic ne fallaris, putans ex hoc sequi quod una missa tantum satisfacit si dicatur pro uno quantum pro pluribus. Hoc enim non sequitur ex dictis, quoniam non diximus quod effectus hujus sacramenti respondet intentioni sed devotioni. Non enim quantum intendo in hoc sacramento satisfacere, tantum satisfacio, sed quantam devotionem habeo, ex illo haurio. Unde si ego offerens hoc sacrificium habeo devotionem tantam quod ei respondet in hoc sacrificio satisfactio unius anni et intendo celebrare pro satisfactione unius ille relevabitur satisfactione unius anni. Si autem intendo satisfacere pro duobus æqualiter, quilibet relevabitur pro medio anno tantum; si pro tribus, pro tertia parte anni : et sic de singulis... Semper enim satisfactio cuilibet devotioni respondens est finita et si ad plures per intentionem applicetur, dividitur et minus a singulis participatur. » En d'autres termes l'opinion de Cajetan pourrait s'exprimer ainsi : le fruit de la messe reste le même quel que soit le nombre de ceux au nom desquels le prêtre la célèbre; il se partage suivant le nombre de ceux auxquels le prêtre en fait l'application. — Tel paraît être aussi le sens de S. Thomas, III, q. 79, a. 5.

qu'elles soient l'objet de l'une ou de l'autre, les âmes pour qui la messe est dite en retirent le même profit.

Mais on sait maintenant la confiance que mérite cette opinion (1).

2° D'après l'opinion qui nous a paru la seule vraie, la seconde intention est loin d'avoir la même efficacité que la première; en un certain sens il est même à craindre que, dans la plupart des cas, cette efficacité ne soit nulle. Il ressort en effet de ce que nous avons dit que, par rapport au fruit ministériel satisfactoire, elle n'est jamais que conditionnelle et subordonnée : par la première intention le prêtre doit d'abord, pour autant qu'elles en sont capables ou en ont besoin, assurer ce fruit aux âmes pour lesquelles il offre le saint sacrifice; celles qui sont l'objet de la seconde intention ne peuvent prétendre qu'à l'excédent. Encore n'est-il pas inutile de faire remarquer avec Lehmkuhl (2) que ce superflu n'est pas laissé toujours à la libre disposition du prêtre : toutes les fois au moins qu'il célèbre à cause d'un honoraire reçu, il lui faut tenir compte jusqu'au bout des intentions du donateur; or celui-ci a pu avoir lui aussi, ne serait-ce qu'implicitement, des intentions subordonnées ou conditionnelles : au cas où l'âme pour laquelle il fait dire la messe serait incapable ou n'aurait plus besoin d'en percevoir le fruit satisfactoire, il a pu vouloir que ce fruit fît retour à

(1) Voici le jugement qu'en porte Gihr : « Le sentiment qu'une messe est, au point de vue du fruit ministériel, aussi profitable à un grand nombre de personnes qu'elle le serait à une seule ne repose sur aucune preuve théologique. Ces auteurs (les partisans de cette opinion) montrent très bien — et personne n'y a jamais contredit — que le sacrifice eucharistique aurait pu, en raison de son infinie valeur, posséder une telle efficacité; mais ils ne démontrent point que, de fait, il en est ainsi. » (*Les sacrements de l'Eglise catholique*, t. II, de la trad. française, p. 374). Le même auteur ajoute que « ce sentiment se rencontre surtout chez les casuistes modernes. »

(2) T. II, 186.

d'autres âmes de lui connues et déterminées ; il est bien évident que dans l'intention du prêtre ces âmes doivent avoir la priorité et la préférence.

Mais, demandera-t-on, n'est-ce point là réduire, au point de l'éliminer, la valeur et l'efficacité de la seconde intention ? Dans le sens et la mesure que nous avons dit, il peut se faire. Aussi bien sommes-nous ici dans un ordre où nous essayons d'abord de savoir ce qu'il a plu au Christ de régler ; nos préférences et notre dévotion sont hors de cause : qui pourra dire ce qui eût été le plus glorieux à Dieu et le plus profitable aux âmes ? Pourquoi d'ailleurs, en taxant lui-même la valeur productive de la messe, le Christ ne se serait-il point proposé d'en rendre la célébration plus fréquente ? La sachant inépuisable, les fidèles auraient-ils été aussi empressés d'y recourir ? une seule leur eût suffi pour soulager et délivrer tous leurs morts : que de fondations peut-être eussent été ainsi supprimées.

Du reste la valeur productive totale de la messe demeure assez considérable pour qu'en des sens divers le prêtre puisse l'appliquer en seconde intention.

Le fruit eucharistique, par exemple, et le fruit d'adoration en sont indéfiniment extensibles ; le fruit d'impétration l'est probablement aussi : à ces trois points de vue, quelle multiplicité d'intentions également efficaces ne peut-il pas, ne doit-il même pas se permettre ; la multitude des âmes qui ne songent jamais à adorer ni à remercier Dieu sont ainsi assurées de trouver en lui un suppléant.

Tous les fruits du saint sacrifice sont d'ailleurs séparables : rien n'oblige, parfois même il est impossible, de les appliquer tous aux mêmes âmes. Que de fois, dès lors, le prêtre, même s'il perçoit un honoraire (1), reste-t-il maître

(1) Sauf, bien entendu, l'intention présumée — quand il y a lieu — de celui qui a donné l'honoraire.

absolu et en première intention de l'un ou l'autre de ses fruits. Célèbre-t-il pour une collectivité, paroisse, communauté, Église, pays, etc. etc : la collectivité n'étant pas susceptible du fruit satisfactoire, celui-ci reste à la disposition du prêtre. Il faut en dire autant si la messe est dite pour la conversion des pécheurs, des hérétiques, pour le triomphe d'une cause, certains ajouteraient même peut-être, toutes les fois que la messe a été demandée pour obtenir une grâce quelconque. Dans tous ces cas, il y a place, même au point de vue satisfactoire, pour une seconde intention qui équivaut à une première : telle et telle messe dite pour les vivants produit en faveur des morts tout le fruit dont ils sont susceptibles : n'est-ce pas alors le cas de dire qu'une messe en vaut deux (1)?

Le prêtre célèbre-t-il au contraire pour les morts, c'est le fruit impétratoire qui, leur étant inutile et, d'après certains, inapplicable, reste disponible (2) : pourquoi le prêtre n'en ferait-il pas profiter les vivants? Ce serait encore une seconde intention.

Et le prêtre enfin ne conserve-t-il pas toujours la libre disposition de la valeur que lui-même, par la perfection de sa charité, par la ferveur de sa prière, par l'intensité de sa dévotion, peut donner au sacrifice qu'il célèbre? Dans la messe on considère surtout le fruit qu'elle produit *ex opere operato*; mais elle produit aussi réellement un fruit *ex opere operantis*; l'un et l'autre sont susceptibles d'une application distincte; le premier fût-il absorbé totalement par la pre-

(1) A plus forte raison le fruit satisfactoire reste-t-il disponible si la messe a été demandée, est prescrite, ou en fait, quel qu'en soit le motif — honoraire, précepte de l'obéissance, dévotion personnelle — est simplement célébrée en l'honneur d'un mystère ou d'un saint, en action de grâces pour quelque bienfait.

(2) Sauf ici encore, bien entendu, l'intention formelle ou présumée du donateur.

mière intention, le second resterait toujours vacant. Le prêtre peut donc l'utiliser. C'est le moindre fruit de la messe et l'ultime signification de la seconde intention : mais il dépend du prêtre d'en accroître le prix.

Quoi qu'il y parût d'abord, cette étude sur la valeur de la seconde intention ne peut donc qu'augmenter l'estime du prêtre pour ses fonctions de sacrificateur. Le relevé exact des trésors dont il a la garde et l'administration lui permet d'en mieux apprécier la richesse ; pour les bien exploiter il a besoin d'en bien savoir la nature et la destination ; distributeur souverain des mérites du Christ, il n'en peut faire qu'à ce ce prix une répartition diligente et éclairée : *ut det illis in tempore tritici mensuram* (1).

P. GALTIER.

(1) On trouvera toutes ces questions traitées avec soin et clarté dans Lehmkuhl : *Theol. mor.*, t. II, n. 166-189; Gihr : *Les sacrements de l'Eglise catholique*, t. II, *Le saint sacrifice de la messe*, t. I; Le Gaudier : *De perfectione vitæ spiritualis*, l. V, s. X, cp. VII, n. 3.

Consultation

1° Dans une église, on fait remplacer deux devants d'autel en toile peinte, par une plaque de marbre travaillée. Évidemment la croix de consécration antérieure se trouve recouverte par le marbre, comme elle l'était auparavant par la peinture, qui était il est vrai, un peu plus mobile.

2° Ce n'est pas tout : l'autel ancien déjà n'était pas de niveau ; et le marbrier, afin de le faire cadrer exactement avec son travail, mit, sur toute la surface de la table d'autel, une couche de ciment de deux à quatre centimètres, en laissant toutefois une ouverture, là où sont sculptées les croix.

Quand on eut observé le fait, on s'est demandé si l'autel ainsi réparé (c'est un autel fixe) était prohibé. Il n'était pas exécré, car rien n'avait été dérangé. Je n'ai trouvé la solution du cas ni dans la collection Gardellini, ni dans un bon nombre de liturgistes que j'ai consultés. Seriez-vous plus heureux? Si vous trouviez une solution, vous rendriez service aux confrères qui sont dans la quasi-nécessité de se servir de ces autels.

Rép. — 1° La matière traditionnelle du parement d'autel, ou *antipendium*, est la soie ou toute autre étoffe convenable. Le cérémonial des évêques néanmoins indique, pour les grandes fêtes, des parement d'or ou d'argent (1). On voit, par suite, qu'il n'est pas absolument requis d'employer la même matière que pour les ornements sacrés. Il est cependant plus conforme aux rubriques que, sauf l'exception indiquée pour les grandes solennités, le parement soit de la couleur

(1) Cerem. episc., l. i, c. xii, nn. 11, 16.

de la fête, ou de l'office, si on ne célèbre pas de fête (1). Ce point n'est pas absolument de rigueur (2), au moins en dehors des églises cathédrales et collégiales (3). Aussi de bons auteurs ne font-ils aucune difficulté d'autoriser des parements en toile peinte ou en bois peint (4), représentant des sujets religieux, que l'on ne change jamais. Peut-on étendre la même indulgence à un parement en marbre?

La difficulté ne vient pas de ce que la croix de consécration n'est plus visible. Comme le remarque très bien notre vénérable correspondant, cet inconvénient, si inconvénient il y avait, se retrouverait dans tous les parements. Bien plus, en bonne règle, l'autel consacré ne doit jamais être visible, sauf les trois derniers jours de la semaine sainte; il est au contraire prescrit, en signe de vénération, de le tenir enveloppé et couvert des nappes et du parement (5). Là n'est donc pas la difficulté : elle vient de ce que le parement doit être, de sa nature, un ornement mobile, que les rubriques prescrivent d'enlever à la cérémonie du dépouillement des autels (6). Cependant la S. Congrégation permet d'accomplir cette cérémonie, en découvrant seulement la plus grande partie de la table de l'autel (7). On ne saurait donc conclure

(1) Ibid. Missal. rom., Rubr. gen. tit. xx.

(2) Missal. rom., l. c.: « Pallio quoque ornetur coloris, *quoad fieri potest*, diei festo vel officio convenientis. »

(3) Le Cérémonial, en effet, (l. c. nn. 11, 16, 22) prescrit sans restriction le parement de la couleur du jour.

(4) Cf. Van der Stappen, *Sacra liturgia*, t. iii, qu. 43, not. 1.

(5) Missal. rom. et Cærem. episc., ll. cc. Cf. Yves de Chartres, *Decret.* p. ii, c. 132.

(6) Missal. rom., *Rubr. spec.* Fer. V in Cœna Dom. et Fer. VI Parasc.; Cærem. episc., l. ii, c. xxiii, n. 13. Cfr. Memoriale rituum, tit. iv, c. ii, § iv, n. 4; tit. v, c. i, n. 1.

(7) S. R. C. *Bellunen. et Feltren.*, 1 febr 1895, 3842[4]. Tel est du moins le sens que donne à ce décret l'*Index* de la Collectio authentica, t. v, p. 206. — En réalité la réponse peut aussi bien signifier *Nihil innovandum*, et en

qu'un parement en marbre, bien que peu conforme aux traditions liturgiques, soit prohibé et rende illicite l'usage de l'autel qui en est revêtu.

2° Par contre, nous ne croyons pas que l'on puisse célébrer sur un autel qui aurait été revêtu d'une couche de ciment de deux à quatre centimètres. Sans doute, l'autel n'a pas été exécré, mais on doit célébrer *sur* un autel consacré, de telle façon que l'hostie et le calice reposent immédiatement sur l'autel lui-même, recouvert de ses ornements liturgiques : chrémeau, nappes bénites et corporal. Placer, même en contact immédiat avec l'autel, un objet d'épaisseur notable, entre l'autel et le calice ou l'hostie, ne paraît pas légitime. Il ne semble pas plus licite de célébrer sur un autel couvert d'une couche de ciment, que sur une planchette ou une plaque de métal qui reposerait sur l'autel.

Sans doute, il n'y a pas de décret spécial visant ce cas, mais toutes les règles liturgiques et canoniques, prescrivant de célébrer sur un autel consacré, trouvent ici leur application.

Le fait de laisser les croix apparentes n'est pas suffisant; car, si celles-ci sont le sujet immédiat des onctions et de quelques autres rites principaux de la consécration, cette dernière affecte néanmoins tout l'autel. Abstraction faite de l'inconvenance qu'il y a de couvrir de ciment l'autel consacré, celui-ci ne paraît pouvoir être licitement utilisé qu'à la condition de découvrir un espace suffisant pour contenir l'hostie et la majeure partie du pied du Calice. R. T.

tout cas n'autoriserait la pratique en question que là où elle est en vigueur Voici d'ailleurs le texte du décret :

Dubium IV. — An pro altarium denudatione sufficiat mappas seu tobaleas ita complicare ut major mensæ pars nudata remaneat, quin ipsæ mappæ ab altaribus amoveantur ?

Resp. — Ad IV. Servetur consuetudo.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

I.

Dispense du jeûne eucharistique en faveur des malades (1).

DECRETUM

DE S. COMMUNIONE INFIRMIS NON JEJUNIS

Post editum de frequenti et quotidiana SS. Eucharistiæ sumptione decretum die 20 mensis Decembris 1905 (2), concessasque a SSmo D. N. Pio PP. X die 30 mensis Maii ejusdem anni indulgentias omnibus Christifidelibus, qui certas preces devote recitaverint pro quotidianæ Communionis propagatione (3); post additum præterea decretum *Urbis et Orbis*, die 14 mensis Februarii 1906 a S. C. Indulgentiarum et Reliquiarum, cujus decreti vi possint Christifideles per quotidianam Communionem lucrari omnes indulgentias, absque onere confessionis hebdomadariæ (4), vix dicere est, quanta lætitia benignæ hujusmodi S. Sedis dispositiones exceptæ sint, præsertim ab Episcopis et moderatoribus religiosorum Ordinum. Excitato inde studio fovendæ pietatis, quæsitum est, si quo forte modo consuli posset ægrotis diuturno morbo laborantibus et eucharistico Pane haud semel confortari cupientibus, qui naturale jejunium in sua integritate servare nequeant. Quare supplices ad hoc preces delatæ sunt SSmo D. N. Pio PP. X; qui, re mature perpensa

(1) Nous donnerons prochainement un commentaire de ce décret et de celui qui le suit.

(2) *Nouv. Rev. Théol.*, t. XXXVIII, p. 210.

(3) *Ibid.*, t. XXXVII, p. 557. (4) *Ibid.*, t. XXXVIII, p. 282.

auditoque consilio S. Congregationis Concilii, benigne concessit ut infirmi, qui jam a mense decumberent absque certa spe ut cito convalescant, de confessarii consilio SSmam Eucharistiam sumere possint semel aut bis in hebdomada, si agatur de infirmis qui degunt in piis domibus, ubi SSmum Sacramentum adservatur, aut privilegio fruuntur celebrationis Missæ in Oratorio domestico; semel vero aut bis in mense pro reliquis, etsi aliquid per modum potus antea sumpserint, servatis de cetero regulis a Rituali Romano et a S. Rituum Congregatione ad rem præscriptis. Præsentibus valituris, contrariis quibuslibet non obstantibus.

Datum Romæ, die 7 mensis Decembris 1906.

VINCENTIUS Card. Episc. Prænestinus, *Præfectus.*

C. DE LAI, *Secretarius.*

II.

Ordination. Excardination des laïques.

DECRETUM

DE EXCARDINATIONE SEU EXCORPORATIONE LAICORUM QUOAD SACRAM ORDINATIONEM.

Decreto diei 20 mensis Julii 1898, quod incipit *A primis*, Emi S. C. Concilii Patres, probante v. m. S. P. Leone XIII, circa *excardinationem* et *incardinationem* clericorum eorumque subsequentem ordinationem, hæc quæ sequuntur statuerunt :

« I. *Excardinationem* fieri non licere nisi justis de causis, nec effectum undequaque sortiri, nisi *incardinatione* in alia diœcesi executioni demandata.

« II. *Incardinationem* faciendam esse ab Episcopo non oretenus, sed in scriptis, absolute et in perpetuum, id est nullis sive expressis sive tacitis limitationibus obnoxiam; ita ut clericus novæ diœcesi prorsus mancipetur, præstito ad hoc juramento ad instar illius quod Constitutio « *Speculatores* » pro domicilio acquirendo præscribit.

« III. Ad hanc *incardinationem* deveniri non posse, nisi prius ex legitimo documento constiterit alienum clericum a sua diœcesi fuisse in perpetuum dimissum, et obtenta insuper fuerint ab Episcopo dimittente, sub secreto, si opus sit, de ejus natalibus, vita, moribus ac studiis opportuna testimonia.

« IV. Hac ratione adscriptos posse quidem ad Ordines promoveri. Cum tamen nemini sint cito manus imponendæ, officii sui noverint esse Episcopi, in singulis casibus perpendere, an omnibus attentis, clericus adscriptus talis sit, qui tuto possit absque ulteriori experimento ordinari, an potius oporteat eum diutius probari. Et meminerint quod sicut « nullus debet ordinari qui judicio sui Episcopi non sit utilis aut necessarius suis Ecclesiis », ut in *cap. 16, sess. 23, De reform.* Tridentinum statuit; ita pariter nullum esse adscribendum novum clericum, nisi pro necessitate aut commoditate diœcesis.

« V. Quo vero ad clericos diversæ linguæ et nationis, oportere ut Episcopi in iis admittendis cautius et severius procedant, ac nunquam eos recipiant, nisi requisiverint prius a respectivo eorum Ordinario, et obtinuerint secretam ac favorabilem de ipsorum vita et moribus informationem, onerata super hoc graviter Episcoporum conscientia.

« VI. Denique quoad laicos, aut etiam quoad clericos, qui excardinationis beneficio uti nequeunt vel nolunt, standum esse dispositionibus Const. « *Speculatores* » quæ, nihil obstante præsenti decreto, ratæ ac firmæ semper manere debent. »

Sed pluribus in locis mos jam pridem invaluerat ut quædam litteræ quasi *excardinatoriæ*, seu *excorporationis* aut *exeat* nuncupatæ, laicis quoque traderentur, eodem ferme modo ac pro clericis fieri consueverat : quibus litteris Episcopus originis laicum suæ diœcesis subditum dimittebat, et jus nativum, quo pollebat eum in clericalem statum adscribendi, in alium Ordinarium transferre eique cedere videbatur : et vicissim hic illum suscipiens eum proprium subditum sibi facere, et qua talem ad primam tonsuram et SS. Ordines promovere libere posse arbitrabatur, quin aut ratione domicilii aut ratione familiaritatis

subditus sibi esset juxta Constitutionis « *Speculatores* » præscripta.

Porro evulgato decreto *A primis*, de hujus praxis legitimitate disputari cœpit, et plura dubia hac de re ad S. Sedem delata sunt.

Quapropter de mandato SSmi quæstione semel et iterum in hac S. Congregatione examinata, tandem die 15 Septembris 1906, Emi Patres censuerunt, permitti posse, si Sanctitas Sua id probaverit, ut præfatæ litteræ, quibus laici a propria diœcesi dimittuntur, ab Ordinariis concedantur, earum vi extradiœcesanus fieri proprius valeat Episcopi benevoli receptoris, et hoc titulo ad clericalem tonsuram et ad SS. Ordines ab eo promoveri; dummodo tamen :

1. Dimissio ab Episcopo proprio ex justa causa, in scriptis et pro determinata diœcesi concedatur.

2. Acceptatio ne fiat nisi servatis regulis quæ pro clericis *incardinandis* statutæ sunt, et superius sub num. II, III, IV et V recensentur; et servato quoque decreto « *Vetuit* » diei 22 Decembris 1905, quoad alumnos a Seminariis dimissos.

3. Sed juramentum ad tramitem Constitutionis « *Speculatores* » requisitum, præstandum esse ante clericalem tonsuram. Verum cum obligatio permanendi in diœcesi non propria, eique in perpetuum serviendi, ante majorem ætatem non sine difficultatibus et periculis suscipi possit, cavendum esse ab Episcopis ne ad clericalem tonsuram admittant qui ætate major non sit.

Facta autem de his omnibus relatione SS. D. N. Pio Papæ X ab infrascripto Secretario, in audientia diei 16 Septembris 1906, Sanctitas Sua deliberationem Em. Patrum probavit et confirmavit, mandavitque ut evulgaretur per litteras S. C. Concilii, ut omnibus ad quos spectat lex et regula esset, contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Datum Romæ, die 24 mensis Novembris 1906.

† VINCENTIUS, Card. Episc. Prænestinus, *Præf.*

L. ✠ S.

C. DE LAI, *Secret.*

III.

FERETRANA (Montefeltro) TRANSLATIONIS SEDIS PARŒCIALIS (Die 30 Jun. 1906).

La commune de Montegrimano comprend plusieurs paroisses et de nombreux hameaux. Une de ces paroisses, S. Apollinaire, située sur le mont S. Paul, existe depuis le XVe siècle ; elle a dans son territoire plusieurs hameaux. Parmi ceux-ci, Mercatino-Conca, situé sur les bords du Conca, dans la plaine, bien que fondé à peine depuis 35 ans, a pris un grand développement à cause de son industrie et de son commerce. Depuis assez longtemps il a une chapelle pour le village lui-même et les hameaux qui se trouvent à sa portée. Dans ces dernières années, Mercatino a demandé la translation, dans son église, du siège de la paroisse. On devine l'opposition de S. Apollinaire et des hameaux voisins. La cause, portée une première fois devant la S. C. du Concile, fut jugée en faveur de S. Apollinaire, dans la réunion du 24 Août 1905. L'évèque, alors, était contre le changement. Appel fut fait, et, le 30 Juin 1906, après nouvelles informations, une sentence a été rendue en faveur de Mercatino.

Avant d'exposer les arguments pour et contre, disons que les avocats des parties se contredisent nettement sur plusieurs points matériels; voici ce qui, d'après l'exposé des faits, paraît le plus vraisemblable, et ce qui a pu décider le sens du jugement de la Congrégation.

L'avocat de Mercatino fait valoir en faveur de ses clients, les raisons suivantes : 1° Mercatino, situé dans la plaine, d'accès facile, est très-peuplé ; au contraire, S. Apollinaire est situé dans un lieu élevé, désert, d'accès difficile, à un

(1) S. C. C., *in Bonon., 15 feb. 1694, 24 Jan. 1857; 14 Maii 1881* ; Wernz, *Jus Decret.*, T. III, p. 881, nota 28 ; Many, *l. c.*

demi-kilomètre de Montegrimano ; 2° le curé nommé à S. Apollinaire, après inspection des lieux a refusé sa nomination ; il ne peut, dit-il, sauf translation, s'occuper de sa paroisse qui est, pour la plus grande partie, à Mercatino. Il serait *pastor sine grege*. Au témoignage du chapitre de la Cathédrale « le nombre des âmes actuellement confiées aux « soins du chapelain de Mercatino est d'environ 700, tandis « que celui qui reste aux soins du curé de S. Apollinaire « est seulement de 200 ; » 3° S. Apollinaire ne souffrira pas du transfert puisqu'il est à 700 mètres de l'église paroissiale de Montegrimano ; on y accède en 10 minutes par une route facile et carrossable. 3° En fait depuis 40 ans, les curés de S. Apollinaire ont habité à Mercatino : ici, l'église est deux fois plus grande, bien fournie de tous les objets du culte, avec un beau presbytère ; des conditions contraires existent à S. Apollinaire (témoignage du curé nommé, après sa visite). 5° Enfin l'évêque actuel de Montefeltro déclare : « il « est certain que le plus grand nombre des âmes, le bien de « celles-ci, l'importance du lieu, et toute sorte de raisons « puissantes réclameraient la résidence paroissiale à Mer- « catino. »

L'avocat de S. Apollinaire répond : le nombre ne suffit pas pour justifier le transfert de la paroisse, au mépris des droits acquis depuis des siècles ; il faut encore une raison très grave qui manque, en l'espèce. On ne la trouve :

1° Ni dans le nombre des personnes : elles sont, non pas 200, mais 422, d'après les statistiques municipales ; ni dans leur qualité : les familles de S. Apollinaire sont « *nobiles ac perantiquæ* » et originaires du lieu ; celles de Mercatino sont, la plupart, des familles d'immigrés ;

2° Ni dans la disposition des lieux. De S. Apollinaire à Montegrimano l'accès est très difficiles surtout en hiver ; bien plus difficile encore pour les hameaux voisins, qui seront con-

damnés à manquer de messe, si S. Apollinaire vient à être privé de prêtre. Quels inconvénients pour tous ceux-ci, dans le cas où il faudrait pour les baptêmes, enterrements, se transporter à Mercatino devenue paroisse !

3° Enfin l'église et le presbytère de S. Apollinaire sont très convenables ; et il y a des revenus pour assurer au curé la « *dos congrua* ».

Les « *dubia* » suivants avaient été proposés en Août 1905 :

« *An et quomodo sit locus translationi sedis parœcialis ecclesiæ S. Apollinaris, vel potius conservanda sit sedes parœcialis in casu;* » et quatenus negative ad I^{am} partem et affirmative ad II^{am}.

« *An et quomodo parochus S. Apollinaris cogendus sit ad statuendum suis expensis Vicarium coadjutorem in pago Mercatino Conca in casu.* »

La Congrégation avait répondu : « *Ad I^{um} providebitur in secundo. Ad II^{um} affirmative, juxta cap. IV, sess. 21 Conc. Trid. de Reform., et Episcopi votum in literis diei 24 Martii 1905.* »

Le 30 juin 1906, le seul « *dubium* » suivant a été proposé :

« *An sit standum vel recedendum a decisis in casu?* »

La Congrégation a répondu : « *Recedendum a decisis; et residentiam parochi transferendam esse in loco Mercatino Conca, salva potestate Episcopi providendi curæ animarum in planitie superiori existentium sive per Vicarium cum plenitudine parœcialis jurisdictionis, sive per unionem ad proximas parœcias, sive alio canonico modo sibi magis beneviso.* »

Toute la raison de ces deux sentences contraires de 1905 et de 1906 est dans le même texte du Concile de Trente, auquel la S. C. renvoyait en 1905 : « In iis vero, in quibus *ob locorum distantiam sive difficultatem*, parochiani *sine*

» *magno incommodo* ad percipienda sacramenta et divina » officia audienda accedere non possunt, novas parochias... » constituere possint. »

Cette raison d'être d'un changement — *locorum distantia sive difficultas* — n'avait pas été reconnue en 1905, en faveur de Mercatino; c'est pourquoi on avait maintenu le *statu quo*. Elle a été reconnue, après nouvelle enquête; d'où l'ordre d'une translation que réclament au dire de l'évêque « le plus grand nombre des âmes, le bien de celles-ci, » l'importance du lieu et toute sorte de raisons puissantes. »

Quant à S. Apollinaire, l'Ordinaire doit évidemment pourvoir à ses intérêts spirituels par les moyens canoniques les plus aptes, ou du moins par les meilleurs parmi les possibles : il lui est loisible de lui donner un Vicaire avec pleine juridiction paroissiale; ou, si cela est plus avantageux, de rattacher soit S. Apollinaire, soit les autres hameaux aux diverses paroisses dont ils sont respectivement plus à portée. Et si les circonstances rendent possible et avantageux le maintien d'une paroisse pour S. Apollinaire et les groupements voisins, nul doute que cette solution soit la plus agréable aux habitants de S. Apollinaire.

P. C.

S. CONGRÉGATION DE L'INDEX.

Un décret du 11-12 décembre 1906 enregistre la louable soumission du P. L. Laberthonnière au décret du 5 avril qui condamnait deux de ses ouvrages, et met à l'index les ouvrages suivants :

L'Abbé E. Lefranc. *Les conflits de la Science et de la Bible.* Paris, 1906.

SEGISMUNDO PEY-ODEIX. *El Jesuitismo y sus Abusos.* Colección de artículos. Barcelona, s. a.

IDEM. *Crisis de la Compania de Jesus*, hecha por personas eminentes en santitad y letras. Ibid.

ALBERT HOUTIN. *La Question Biblique au XXe Siècle.* Paris, 1906.

S. CONGRÉGATION DES INDULGENCES

A l'occasion d'un indult qui lui accorde la faculté d'appliquer aux chapelets les indulgences dites des *Croisés*, Mgr Cadène, directeur des *Analecta Ecclesiastica* nous apprend que désormais la S. Congrégation a le pouvoir de concéder de pareils indults. Le Saint-Siège est donc revenu sur le décret de la même Congrégation, en date du 15 mars 1884, qui à la question : *Utrum expediat aliis etiam sacerdotibus concedi privilegium benedicendi rosaria cum applicatione indulgentiæ quo gaudent sodales Crucigeri?* avait répondu : *Non expedire.*

Le signe de la mort réelle

Procédé de la réaction sulfhydrique.

M. Icard (de Marseille), si connu par ses travaux scientifiques sur la question de la mort réelle ou apparente, vient de faire faire au diagnostic *certain* de la mort réelle un pas que nous croyons décisif (1). Déjà, par son procédé de la fluorescéine (injection intra-veineuse) le médecin pouvait, sans contestation possible, affirmer la réalité de la mort. Mais le médecin n'est pas toujours là, surtout à la campagne ; en ville même, le souci de la clientèle peut lui faire négliger la recherche sérieuse des signes de la mort.

Administration et médecins réclamaient donc un procédé de constatation aussi infaillible, mais plus vulgaire, à la portée de tous. M. Icard pense l'avoir trouvé dans le procédé de la réaction sulfhydrique.

Lorsqu'on prend un papier blanc, imprégné d'un sel quelconque de plomb, et qu'on le plonge dans un flacon contenant de l'acide sulfhydrique, (hydrogène sulfuré, le gaz nauséabond qui sent l'œuf pourri) ou du sulfhydrate d'ammoniaque, ce papier blanc devient noir, d'un beau noir métallique : il s'est fait une réaction, avec production de sulfure de plomb noir. Elle est caractéristique : il suffit de n'avoir pas tout-à-fait oublié son cours de chimie élémentaire pour le savoir ; elle décèle, en face des sels de plomb, la présence de l'hydrogène sulfuré en certaine abondance. Car des traces de

(1) *Le signe de la mort réelle en l'absence du médecin.* La constatation et le certificat automatiques des décès. (Procédé de la réaction sulfhydrique.) Moyen simple, infaillible, à la portée de tous, pour éviter le danger de la mort apparente à la campagne, par le docteur Icard. A. Maloine, ed., Paris, 1907.

ce gaz ne suffisent pas à noircir le papier. Dans le cas qui nous occupe, parmi tous les sels de plomb, on choisit l'acétate, parce que c'est le plus sensible.

Si l'on met un papier imprégné d'acétate de plomb devant le nez ou dans les narines d'un cadavre, ce papier noircit dans un temps variant de 10 à 30 heures après la mort. La réaction sulfhydrique se produit.

Or, *seul le cadavre produit des gaz sulfurés en quantité suffisante pour faire noircir le papier réactif.*

En voici la démonstration, telle que la donne M. Icard

1) — Dans *toutes* les expériences qu'il a faites, après un certain laps de temps, le papier placé dans les narines d'un cadavre a *toujours* noirci ; l'acide sulfhydrique était donc là et venait apposer sa signature.

2) — Aucune émanation gazeuse d'un vivant n'a *jamais* fait noircir le papier à l'acétate de plomb. Ce n'est pas qu'on nie la présence de l'acide sulfhydrique dans les émanations du vivant, par exemple dans les gaz intestinaux ; mais il n'y est jamais qu'à l'état de traces, incapables de noircir le papier. M. le Dr Icard a fait de nombreuses expériences, — fort bien menées et dont on verra avec profit la description dans son livre ; — il a expérimenté sur les hommes et sur les animaux. Or, *jamais chez les vivants*, il n'a obtenu la réaction caractéristique : les gaz de l'expiration pulmonaire, même chez les personnes à l'haleine forte, la transpiration, parfois si âcre chez certaines personnes, les émanations des plaies gangréneuses, cancéreuses, putrides et fétides, n'ont donné aucun résultat.

La démonstration de l'infaillibilité du procédé de M. Icard est donc très suffisante ; pour qu'elle fût absolument définitive, au point de vue strictement scientifique, il faudrait, d'une part, étendre le champ, déjà vaste cependant, de ses expériences — et il est à souhaiter que des municipalités intel-

ligentes en prennent la charge par l'application sérieuse de la méthode et l'établissement rigoureux de tables statistiques des résultats; — d'autre part, il faudrait isoler et cultiver le ou les microbes producteurs d'hydrogène sulfuré et étudier les conditions dans lesquelles ces microorganismes produisent ce gaz.

L'absence de réaction sulfhydrique veut-elle dire vie, et la putréfaction commençante produit-elle nécessairement des gaz sulfureux ? M. Icard ne le dit pas. Et en vérité, pour le cas qui nous occupe, c'est-à-dire pour la détermination pratique de la mort réelle, la question importe peu. L'absence de réaction sulfhydrique commande l'expectative, un retard dans la délivrance du permis d'inhumer, voilà tout. C'est alors à la famille ou à l'administration communale de faire appeler un médecin pour constater les autres signes de la mort réelle.

Le procédé du Dr Icard, pratiquement infaillible, est, de plus, réellement vulgaire ; il est à la portée de tous ; tout le monde peut mettre un papier blanc dans les narines d'un homme et regarder si ce papier est devenu noir au bout de quelques heures. Il ne blesse aucune délicatesse, il ne gêne aucune habitude; il l'emporte enfin sur toutes les autres méthodes de contrôle. Parmi les autres signes de mort, les uns sont insuffisants : tels le refroidissement et la rigidité ; les autres sont trop tardifs : telles la putréfaction avancée, ou même la tache verte abdominale signe de la putréfaction commençante ; d'autres, rapides et infaillibles comme l'injection intraveineuse de fluorescéine, exigent la présence d'un médecin. Seul le procédé de la réaction sulfhydrique réunit jusqu'ici les avantages réclamés par tous. Il peut être appliqué par n'importe qui ; il est précoce (il décèle la mort de 10 à 30 heures après l'accident) ; il est absolument fidèle.

A la fin de son livre, M. Icard prescrit un règlement pour l'application de son procédé. Du papier réactif tout préparé

serait déposé, par les soins de la préfecture, au secrétariat de la Mairie de toutes les communes privées de médecin. Après un décès, avant de délivrer le permis d'inhumer, on exigerait l'application du procédé sulfhydrique. Pour cela, on remettrait à deux témoins une boîte contenant deux papiers réactifs, avec les instructions nécessaires ; le permis d'inhumer ne serait délivré qu'après constatation de la réaction caractéristique. Les deux témoins seraient rendus solidairement responsables de l'application de la méthode.

Ce règlement paraît englober tous les cas. Souhaitons qu'il soit mis en pratique. En attendant, les prêtres qui liront ces lignes rendront grand service en répandant et en facilitant l'emploi d'un procédé fort simple et capable, pourtant, d'éviter avec certitude des erreurs effroyables, plus fréquentes qu'on se l'imagine.

Dr Joseph Loiselet.

Notes de littérature ecclésiastique

L'ancien Orient, par Jean CALÈS (ÉTUDES du 5 octobre 1906.)

« On est à peu près d'accord, et à juste titre, pour distinguer dans les anciens pays bibliques, trois centres principaux de civilisation : l'Égypte, la Babylonie et les pays hétéens. On en ajoute depuis peu un quatrième, l'Arabie (1)...

» Il faut cesser de dire, même en vulgarisation, que l'histoire de l'Arabie « jusqu'à l'Islam, n'a tenu aucune place dans l'histoire intellectuelle, religieuse et politique du monde (2). »

» Non pas que la péninsule mystérieuse ait livré tous ses secrets. Y pratiquer des fouilles ne peut être qu'un rêve lointain. Mais du moins de hardis explorateurs ont réussi, quelques-uns au prix de leur vie, à recueillir un nombre toujours croissant de monuments et surtout d'inscriptions anciennes.

» Par les documents déjà connus, nous apprenons qu'un royaume minéen a existé anciennement autour du Djôf méridional, avec une civilisation très développée et une religion naturaliste et astrale analogue aux autres religions sémitiques. En commun avec les autres Arabes, les Minéens adorent Athtar (l'étoile du soir ou du matin?) et la déesse Shams (le soleil). Ils ont en propre Wadd (« l'ami », qualification du dieu lune) et Nakroukh (« l'ennemi »). Jusqu'ici, les noms de vingt-cinq ou vingt-six rois minéens ont été révélés par les inscriptions, et la durée du royaume peut être évaluée approximativement à cinq ou six siècles. Mais à quelle époque faut-il placer ce royaume?

» Il s'est trouvé en lutte, à un moment donné, avec un royaume Sabéen qui a fini par l'emporter. Celui-ci, gouverné d'abord par des moukarrib (prêtres-rois? — une dizaine nous sont connus de nom), puis par des rois (les inscriptions en

(1) *Études, l. c.*, p. 93.

(2) *Nouveau Larousse illustré*, t. I, p. 398.

mentionnent dix-sept), semble avoir existé entre le huitième et le second siècle avant Jésus-Christ.

» Si les Minéens avaient à peu près intégralement préexisté, nous remonterions avec eux jusqu'au milieu du second millénaire avant Jésus-Christ; et telle est l'opinion de spécialistes tels que Hommel, Winckler, Glaser, et Weber. Mais elle est repoussée par d'autres qui croient à une coexistence des deux peuples. Peut-être le plus prudent, provisoirement, est-il d'admettre une priorité partielle des Minéens, mais aussi une simultanéité partielle (1).

* * *

» Un fait doit frapper le regard le moins attentif. A ne considérer que l'influence politique ou la civilisation matérielle, le rôle d'Israël est plus que modeste au milieu des grands empires qui l'entourent. De ce point de vue, le peuple élu ne dépasse guère nombre de petits peuples oubliés ou dont le hasard seul nous a conservé le nom. Comme dons intellectuels ou dispositions morales, on ne lui voit pas non plus de supériorité bien marquée. D'où est donc venue la transcendance indéniable de sa religion? » — M. Calès constate encore que la religion babylonienne consiste surtout dans des « conjurations de démon », des « interprétations de présages », bref, qu'elle a pour fond la magie; que l'on en peut dire autant de la religion égyptienne; et que les religions orientales avaient, en général, officiellement adopté et pratiqué « de monstrueuses aberrations morales; » il conclut enfin :

» Comment, dans ce milieu impur qui l'enserre de toutes parts et l'écrase de son prestige terrestre, le petit peuple hébreu s'est-il élevé à une connaissance si parfaite du Dieu unique? De qui le prophétisme a-t-il pris la religion qu'il prêche inlassablement et qu'on peut bien définir d'un mot : le culte du vrai Dieu en es-

(1) Voir un aperçu de la controverse dans la *Revue Biblique* (1902, p. 255, sqq.), et les conclusions très prudentes que le R. P. Lagrange croit pouvoir en retenir.

prit et en vérité ! Une seule réponse est possible. Il n'est pas besoin de torturer les faits pour la leur faire donner. Plus, au contraire, on les laisse parler d'eux-mêmes, et selon le fond des choses, plus ils la proclameront claire et irrécusable : Dieu a daigné parler aux hommes surnaturellement.

« Il y a là un excellent réconfort pour les ignorants ou les timides qui flairent toujours quelque danger dans les découvertes de l'Ancien Orient... (1) »

L'Apologie du Christianisme et la culture moderne. (Civilta Cattolica du 1er Décembre 1906).

L'auteur, après avoir rappelé à grands traits les principes traditionnels de l'Apologétique, et les avoir montrés appuyés sur la doctrine et l'autorité décisive du Concile du Vatican. (Sess. III) expose rapidement, en même temps qu'il en montre le danger capital, la pensée de prétendus Apologistes modernes :

« On commence par méconnaitre, ou dénaturer, ou nier la nécessité et l'importance d'un fondement rationnel, d'une philosophie, dans le *processus* démonstratif de l'apologétique. On prétend seulement s'insurger contre un système particulier, contre les mesquineries du syllogisme, contre la rigidité d'une scolastique cristallisée, et ainsi de suite ; mais, lancé sur cette pente, on sert à nouveau et bien vite les vieux errements de toute sorte contre la philosophie du bon sens : relativisme, subjectivisme, immanentisme, pragmatisme, dogmatisme moral, évolutionnisme du dogme, de la religion, de la science, de toutes choses ; plus de connaissance statique, pas de vérité immuable, absolue ; tout est mobile, tout est dans un *devenir*, un *fieri* perpétuel ; et, de ce relativisme et de ce subjectivisme, aux diverses formes du scepticisme, et finalement à l'agnosticisme, le passage est facile et rapide. Or, cet agnosticisme, nous n'en pouvons douter, frise dans quelques-unes de ses formes, nous ne dirons pas seulement l'hérésie, mais l'infidélité : par exemple, quand il en vient à nier

(1) *l. c.*, p. 106, sqq.

implicitement les dogmes, en les expliquant par un pur symbolisme; quand il arrive à peu près à la négation des attributs divins et de l'être même personnel de Dieu, par une crainte outrée et inexplicable de l'*anthropomorphisme*.

« D'autres, le plus grand nombre, ne vont pas si loin. Quelques-uns se contentent de nier, ou simplement d'atténuer, la force démonstrative des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu et, par là, de tous les préliminaires de la démonstration apologétique, de toute cette partie de la philosophie que l'on a nommée théologie naturelle.

« Ainsi « un doux et saint ami » d'un conférencier bien connu lui écrivait, entre autres choses d'une ambiguïté déconcertante, que le monde des soi-disants philosophes spiritualistes n'est pas *chrétien*; que « tout cet intellectualisme, toute cette base de théologie naturelle, au sens où ils paraissent l'entendre, lui semble, à lui, tout au plus du déisme pur et simple, une conception inerte (*statica*) et simpliste, un mensonge involontaire (1) », inconciliable avec « les réalités chrétiennes », etc...

« En revanche — faible compensation! — on fait grand cas de la volonté; on exalte le sentiment, la conscience intérieure, l'expérience religieuse, à laquelle plusieurs veulent désormais réduire le concept même de la foi; car l'ancien concept ne serait qu'un « extrinsécisme », un intellectualisme aride, une conséquence de syllogismes. Ces apologistes, selon une de leurs phrases, originale et pittoresque, « donneraient vingt syllogismes pour une larme (2) » ! Ce serait fort bien, si, avec une larme, avec le sentiment seul on devait faire la nouvelle apologie du christianisme, promouvoir la nouvelle culture. Mais c'est déplorable, si ce n'est là que renouveler les erreurs anciennes des piétistes de Germanie et d'Angleterre, des sentimentalistes d'Écosse, ou autres philosophes d'Outre-Manche, plutôt visionnaires que philosophes; si c'est là, simplement, un mysticisme hybride de naturalisme sentimental, ou mieux une forme de néokantisme qui, au

(1) Giov. Semeria, *Scienza e Fede*, p. 314, (Roma, Pustet, 1903).
(2) *Ibid.*, p. 315.

détriment de la raison spéculative, attribue la souveraineté à un impératif catégorique, à un mouvement aveugle de la volonté et de l'instinct.

« Une conséquence immédiate et nécessaire de toutes ces théories, c'est d'exclure de l'apologétique les motifs externes de crédibilité, notamment les miracles et les prophéties; de tout réduire aux signes internes, à l'expérience religieuse, à la conscience intérieure ; de vouloir trouver, immanente en nous, toute chose, même l'exigence du surnaturel, et jusqu'à la critique des dogmes. Avec cela, demeure amoindrie, ou mieux, supprimée, la distinction entre le double ordre de connaissances affirmé par le Concile du Vatican, entre l'état de nature et l'état de grâce : on enlève sa base à la révélation surnaturelle, positive.

« A celle-ci, au dire des plus logiques, succèderait l'expérience religieuse dans la conscience et la sous-conscience individuelle et collective. Aussi entend-on appeler le Christ même « la plus grande et la plus *exclusive* conscience religieuse de l'humanité, » en qui « atteint son maximum cette expérience religieuse variée ». C'est, presque textuellement, une expression de Renan, et la pensée est presque identique à celle de Schleiermacher.

« Cette théorie, on l'applique aussi, avec plus ou moins de clarté, aux dogmes : de tous on fait, comme on dit, « une projection de la piété »; on leur accorde, ou principalement ou exclusivement, une valeur *pratique* pour l'usage et la direction de la vie, (*pragmatisme*) mais on leur refuse toute valeur intellectuelle, « cognoscitive ». Tous sont soumis à une continuelle évolution, par un travail interne « d'élaboration », que produit la conscience des fidèles, bien plus que le magistère externe de l'Église. On ne parle plus de vérité, mais de valeur des dogmes; on a une nouvelle théorie des valeurs : elle correspond à celle que certain nouvel apologiste exaltait naguère comme « la métaphysique des besoins », et prenait comme l'unique moyen terme et le criterium exclusif de la nouvelle apologétique. De là, on ne vient que trop aisément à une philosophie de la religion absolument nouvelle, semblable à celle que proposait récemment Harald Hof-

fding, et que glorifiait aussitôt un écrivain anonyme d'une nouvelle « *Rassegna di studio* » de la *Société sicilienne de culture*. La religion est une forme de poésie de la vie; elle est constituée par le besoin personnel, le sentiment intime, l'expérience continue; elle tend plutôt à l'évaluation qu'à l'explication de l'être; — d'où l'indépendance de la religion à l'égard de la science, l'antagonisme historique entre religion et science et enfin l'inanité bien démontrée (affirme notre écrivain) des tentatives de conciliation entre la religion et la science. Et avec de telles doctrines, on prétend peut-être faire une nouvelle apologie du christianisme!

« Pour nous, nous pouvons répéter, ici, le mot bien connu de l'orateur romain : « *Opinionum commenta delet dies.* »

L'Occultisme, par M. le professeur Grasset. (Revue des deux mondes du 1er Novembre 1906.)

« L'occultisme n'est pas l'étude de tout ce qui est *caché* à la science. C'est l'étude des faits qui, n'appartenant pas *encore* à la science, — je veux dire : à la science *positive* au sens d'Auguste Comte, — *peuvent* lui appartenir un jour.

« Les faits *occultes* sont en marge, ou dans le vestibule de la science, s'efforçant de conquérir le droit de figurer dans le texte du livre ou de franchir le seuil du palais. Et il n'y a aucune contradiction logique à ce que ces faits cessent, un jour, d'être occultes pour devenir scientifiques. Le professeur Charles Richet les appelle *métapsychiques*. Comme en réalité ils sont vraiment psychiques, j'aimerais mieux les appeler *juxtascientifiques* ou *prescientifiques*. »

... « Ces phénomènes... paraissent extraordinaires, *merveilleux*, supranaturels ou supranormaux, tant qu'ils ne sont pas devenus scientifiques (1). »

... « Si l'amour du merveilleux reste le même à travers les âges, la nature de ce merveilleux change constamment et ces

(1) *Revue des Deux-Mondes, art. cit.*, p. 115.

changements ne répondent pas à un mouvement circulaire avec retour à la même place (à la façon de l'écureuil), mais à un mouvement incessant de progrès en avant. La plupart des phénomènes étudiés comme occultes, il y a un demi-siècle, ne le sont pas aujourd'hui et sont devenus scientifiques. La science, qui n'est jamais finie, envahit tous les jours le domaine de l'occultisme, dont les frontières reculent sans cesse et qui est ainsi comme la *terre promise* de la science. Ainsi, si l'astrologie et l'alchimie sont aujourd'hui remplacées par l'astronomie et la chimie, bien des phénomènes qui, autrefois, appartenaient à la sorcellerie, c'est-à-dire à l'occultisme (anesthésies, convulsions, épidémies saltatoires...) ont définitivement pénétré dans la science et appartiennent aux psychoses, à l'hystérie ou au somnambulisme. Plus récemment nous avons vu le magnétisme animal devenir scientifique sous le nom d'hypnotisme; et les tables tournantes, le cumberlandisme avec contact, la baguette divinatoire... cesser d'être des phénomènes occultes depuis les travaux sur les mouvements involontaires et inconscients et sur le psychisme inférieur (1). »

Notons que, si l'auteur veut reculer « les frontières de l'occultisme, » au profit de la science, il met de côté « la question du *surnaturel :* » il ne croit « en rien diminuer la valeur de nos connaissances sur le surnaturel. » Le surnaturel et, notamment, le miracle sont au-dessus de la compétence de la science. « Un miracle susceptible d'être, un jour ou l'autre, scientifi- « quement expliqué ne serait plus un miracle (2). »

Parlant des théories modernes, qui prétendent expliquer les phénomènes occultes, il dit du spiritisme : « Je crois que rien n'est moins démontré que cette « explication systématique » des faits par les esprits. » — « Il faudrait que le spiritisme fît sa preuve, que les esprits donnassent de leur présence et de leur identité des preuves nombreuses et irréfutables. Or il n'en est rien. »

« Les idées exprimées dans les séances d'évocation sont celles du médium ou des assistants, nullement celles du mort qui parle. »

(1) *l. c.*, p. 116. (2) *l. c.*, p. 118.

« Corneille, dit M. Pierre Janet, quand il parle par la main des médiums, ne fait plus que des vers de mirliton, et Bossuet signe des sermons dont un curé de village ne voudrait pas pour son prône Wundt, après avoir assisté à une séance de spiritisme, se plaint vivement de la dégénérescence qui a atteint, après leur mort, l'esprit des plus grands personnages; car ils ne tiennent plus que des propos de déments et de gâteux... Ce serait vraiment à renoncer à la vie future, s'il fallait la passer avec des individus de ce genre (1). »

Même sévérité, ou peu s'en faut, pour « la théorie des radiations humaines » qui, selon M. Léon Denis, compare « l'homme à un foyer d'où émanent des radiations, des effluves, qui peuvent s'extérioriser en couches concentriques au corps physique et même, dans certains cas, se condenser à des degrés divers, et se matérialiser au point d'impressionner des plaques photographiques et des appareils enregistreurs (2). — « La théorie des radiations psychiques, dit M. Grasset, n'est pas plus établie que la théorie spirite (3). »

Telle est la partie que l'on peut appeler négative du travail de M. Grasset; l'autorité du savant professeur rend assurément ces conclusions dignes de considération. La partie — à peine osons-nous dire — positive est « une analyse et une critique des faits » occultes ; elle consiste à séparer, dans ces faits, ce qui est légende, intervention inconsciente ou supercherie, de ce qui est scientifiquement constaté, de ce dont on peut par conséquent chercher à fournir une explication scientifique. Et voici, quelques-unes de ces conclusions :

.... « Je dis que l'existence de la télépathie et de la prémonition n'est pas encore scientifiquement démontrée... La télégraphie sans fil prouve (ce que l'on savait avant) que la télépathie n'est pas impossible. Mais cela ne prouve nullement qu'elle soit réelle (4). »

(1) *l. c.*, p. 119 sq.
(2) *l. c.*, p. 122.
(3) *l. c.*, p. 123.
(4) *l. c.*, p. 137.

... « Pour les apports lointains,... la preuve scientifique n'est pas encore faite de leur existence (1). »

Au sujet des matérialisations... : « 1° la démonstration des matérialisations n'est pas encore faite; 2° la question ne parait même pas mûre pour une étude scientifique actuelle (2). »

Sous la dénomination : « faits dont la démonstration est peut-être moins éloignée et, en tout cas, doit être recherchée tout d'abord », M. Grasset range les catégories de phénomènes suivantes :

1° Suggestion mentale et communication directe de la pensée. — « Je crois dit-il, que cette démonstration (de leur existence) n'est pas faite. »

2° Déplacements voisins sans contact (lévitation), raps. — « De tous (les) documents, dont plusieurs sont fort recommandables et recueillis avec une absolue bonne foi, peut-on conclure que la démonstration scientifique est faite des mouvements, à faible distance, sans contact? Je ne le crois pas (3). »

3° Claivoyance (faculté de voir à travers les corps opaques) — « On peut se demander s'il y a des sujets capables de voir à travers les corps opaques. *A priori*, rien d'antiscientifique à ceci, l'opacité et la transparence étant des choses absolument relatives, témoin les rayons Rœntgen (4). » Et il cite des expériences personnelles qui, après un succès provisoire, se terminèrent par « un échec complet! »

On aura, sans doute, remarqué la réserve des assertions de l'auteur : soit pour les théories, soit pour les faits eux-mêmes, il se borne à déclarer qu'il n'y a pas de preuve scientifiquement établie de la vérité des unes et de l'existence des autres. Si quelque lecteur trouve M. le professeur Grasset trop timide dans ses affirmations ou ses négations, il retiendra du moins ceci : qu'une grande circonspection s'impose dans l'étude des faits où la supercherie a été si souvent découverte, et punie par les tribunaux eux-mêmes, et surtout dans l'interprétation de phéno-

(1) *l. c.*, p. 139. (2) *l. c.*, p. 143.
(3) *l. c.*, p. 145. (4) *l. c.*, p. 151.

mènes, d'où l'on ne veut point de parti pris exclure le surnaturel, mais où l'on ne doit pas non plus l'introduire chaque fois que notre science se trouve *provisoirement à court.*

Il ne faudrait surtout pas donner dans l'illusion de certains savants, ou journalistes catholiques, protestants, et même juifs, qui se sont hâtés d'échafauder une Apologétique nouvelle sur les données de l'Occultisme, qui identifieraient, pour un peu, *spiritualisme* et *spiritisme.* « Des faits aussi discutables et discutés (que les faits occultes), dit M. Grasset, ne pourraient donner qu'une base et des arguments bien fragiles à une philosophie ou à une religion (1). »

(1) *l. c.*, p. 124.

Bibliographie

Dr Rauschen : **Eléments de patrologie et d'histoire des dogmes**, traduits de l'allemand et adaptés par E. Ricard ; (Paris, Roger et Chernoviz, 1906).

La petite Patrologie du Dr Rauschen ne date que de 1903 ; voici cependant la seconde traduction qui en paraît : une traduction italienne avait précédé. Preuve manifeste que ce résumé, très personnel d'ailleurs, d'ouvrages plus considérables sur la littérature chrétienne répondait à un besoin actuel et général. L'auteur le destinait surtout aux étudiants des Universités et des Académies ecclésiastiques ; les élèves de nos grands séminaires n'apprécieront pas moins ce nouveau manuel qui leur est offert par la maison Roger et Chernoviz. Il a toutes les qualités des meilleurs, parmi ces sortes d'ouvrages. Plus d'un travailleur de métier y recourra, sans doute, comme à un outil commode et léger ; il serait à désirer également que les catholiques instruits, que les écrivains surtout, à qui il arrive à tout propos, aujourd'hui, d'avoir à s'occuper de l'histoire de l'Église et de son dogme, eussent entre les mains, serait-ce qu'à titre de répertoire, ces *Éléments de patrologie et d'histoire des dogmes.*

Peut-être regrettera-t-on, parfois, qu'une part trop large y soit faite à des appréciations générales sur le caractère ou le talent de certains auteurs ; c'est bien là, je le sais, le genre des manuels pour la préparation des examens ; mais une chronologie plus apparente et plus complète des œuvres de S. Jérôme, par exemple, nous paraîtrait préférable à l'accentuation de son irritabilité.

Comme manuel de classe, plus d'un professeur le trouvera aussi parfois un peu absolu et catégorique ; il voudrait, à certains résumés doctrinaux, des réserves que comportent presque toujours ces sortes d'affirmations, et que des débutants ou des lecteurs moins informés ne savent pas faire d'eux-mêmes. Mais n'est-ce point là l'écueil de tous les auteurs de manuels ? Aussi bien le manuel suppose-t-il le professeur et ne sert-il trop souvent qu'à exciter sa verve. Ici, une bibliographie, bien choisie et soigneusement tenue à jour par le traducteur, l'invitera en outre et l'aidera, s'il le faut, à compléter et à corriger « l'auteur. »

P. G.

Prælectiones juris regularis, auctore J. Piato Montensi, O. F. M. Cap. Editio tertia aucta et emendata. 2 vol. in-8°,

pp. xxvi-716-684. Prix : 20 fr. H. & L. Casterman, Paris, 66, rue Bonaparte. Tournai.

Quand parut, destinée au public, la seconde édition de ces *Prælectiones*, l'ouvrage fut regardé comme « une somme complète de droit régulier, ... un vrai trésor où l'immense talent de l'auteur a réuni tout ce qu'on peut désirer sur la matière (1) ». Et en effet, nature, origine, variétés de l'état religieux, profession, obligations, gouvernement, privilèges, procédure et pénalités, tout y est traité, avec brièveté et netteté. A qui ne suffirait pas la doctrine exposée, pour être trop brève et ne pas indiquer suffisamment les détails désirés, des références très riches rendent possible et facile le recours aux meilleures et aux plus sûres sources, aux grands théologiens et aux grands canonistes.

L'auteur, le R. P. Piat, avait commencé la publication de cette troisième édition. La mort ne lui a pas permis d'en surveiller jusqu'au bout l'impression. Mais il avait lui-même tout préparé ; et il a suffi, tout en respectant scrupuleusement la doctrine et l'œuvre du P. Piat, de quelques modifications ou additions, pour que la mise à jour, selon les décrets des Congrégations, fût largement complète. Si l'on y ajoute les Décrets parus durant ces derniers mois, et concernant soit la fondation de nouvelles Congrégations, soit les relations triennales, ou la communion fréquente, on trouvera, dans cet ouvrage, une vraie « somme de droit régulier. » P. C.

Prælectiones Dogmaticæ, auctore Chr. Pesch, S. J. — Tomus II. De Deo Uno. De Deo Trino. Editio 3a — 1 vol. in-8°, pp. xiv-386. M. 5,60, Frs. 7. Fribourg-Brisgau, Herder, 1906.

Cet ouvrage a tous les mérites que possèdent, en général, les Cours de Philosophie (Philosophia Lacensis) et de Théologie, (Cours de Ditton-Hall) publiés par les savants Jésuites allemands. On y trouve, tout ensemble, la fidélité aux grandes traditions philosophiques et théologiques, qui servent de fondement à tout l'édifice de la pensée et de la foi chrétiennes, et un souci constant d'accommoder ces traditions, ces principes fondamentaux aux formes actuelles de l'exposition ou de la défense des dogmes. Ainsi l'auteur, avec les grands scolastiques, nous explique, *ope luminis rationis*, les attributs divins : Science, Volonté, Providence de Dieu ; mais, c'est après avoir, au début, traité les problèmes modernes de la connaissance de Dieu, de la démonstration scientifique de son existence. Que le R. P. Pesch nous permette l'expression d'un *desideratum :* on souhaiterait voir traité plus amplement le rôle de la raison devant le mystère de la Trinité, ou devant les mys-

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, a. 1889, p. 212.

tères en général. Ce qu'il en dit, dans sa *Prop. LXIX*, (n. 499 sqq) parait un peu sommaire. P. C.

Memento de théologie morale à l'usage des missionnaires, par le P. ROMUALD SOUARN, des Augustins de l'Assomption. 1 vol. in-18 raisin de 257 pages. Prix : 2 frs 50. Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda et Cie, rue Bonaparte. 90, Paris.

Les théologies morales, destinées uniquement à des milieux latins, se soucient fort peu des questions de rite et donnent une très petite place aux relations avec les non-catholiques. Il y a bien, en vérité, des décisions des Papes et des Congrégations indiquées, çà et là, dans différentes collections ; mais personne n'ignore que ces recueils, d'ailleurs assez chers, ne peuvent pas se trouver dans les petites bibliothèques. C'est pour être utile aux missionnaires, aux professeurs de morale et à tous les prêtres que le Père Souarn a réuni, dans un petit *memento*, des documents éparpillés un peu partout. Ce livre nous permet de connaître, et d'aimer par conséquent, nos frères les catholiques orientaux.

Les communautés dissidentes méritent également d'attirer notre attention. Certaines difficultés se présentent à l'esprit, dont le moraliste et surtout le missionnaire désirent la solution. Les prêtres orthodoxes jouissent-ils d'une véritable juridiction sur leurs fidèles ? La confession est-elle valide ? Est-il permis d'absoudre les schismatiques ? Comment faut-il comprendre la loi qui défend la communication *in sacris ?* Toutes ces questions, et d'autres encore, sont traitées dans l'ouvrage du Père Souarn.

Notons enfin que le missionnaire est appelé parfois à exercer son apostolat auprès des infidèles ; il consultera volontiers le *memento*, à propos du baptême, du mariage, de l'application de la messe, etc.

Tous les missionnaires et tous les professeurs de morale voudront désormais posséder ce petit livre parce qu'ils y trouveront un complément indispensable aux *Compendium* de théologie.

Cours synthétique de liturgie, par A. VIGOUREL, professeur de liturgie au Séminaire de Saint-Sulpice. 1 vol. in-12, pp. 264. Prix : 2 frs 50. — Roger et Chernoviz, 7, rue des Grands-Augustins, Paris.

Le mérite de cet ouvrage n'est pas de tout dire et d'epuiser la matière : c'est de présenter un cadre général pour l'étude de la liturgie ; de grouper, dans un plan d'ensemble, toutes les parties de cette étude, toutes les ques-

tions qui s'y rattachent. Il est bien vrai, comme l'établit l'auteur, que l'Eucharistie est le centre de la liturgie; pourtant, en plus d'un point, l'auteur n'a-t-il pas recouru à des rapprochements un peu forcés pour orienter vers ce centre tel ou tel chapitre de son livre? En d'autres termes, le plan, naturel dans l'ensemble, n'est-il pas, çà et là, trop visiblement artificiel? Malgré ce léger reproche, il faut savoir gré à l'auteur d'avoir, soit par le plan général, soit par quelques détails historiques ou considérations théoriques, *cherché* à développer *l'intelligence* de la liturgie : il y a *réussi*. Avec cela reconnaissons que ce petit livre renferme beaucoup plus de détails pratiques qu'on ne s'y attendrait à première vue. L'auteur — qu'il nous permette d'exprimer ces *desiderata* — n'est-il pas trop sommaire sur la question de la *lingua vernacula*, et même de la langue liturgique en général; sur les *notions* de l'*exposition privée*, du *salut solenn l?* Les *définitions précises*, même dans la pratique, ne sont un luxe ni une superfluité. P. C.

Madame Louise de France. La Vénérable Thérèse de Saint-Augustin (1737-1787), par M. Geoffroy de Grandmaison, 1 vol. in-12 de la Collection « **Les Saints** ». Prix : 2 frs — Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda et Cie, rue Bonaparte, 90, Paris.

L'auteur de cette « histoire très simple contée très simplement » (1) n'a « rien écrit que les textes sous les yeux. » (2) C'est dire qu'il a eu souci, avant tout, de la vérité la plus scrupuleusement exacte. Il a présenté son héroïne telle qu'il l'a vue dans « les lettres authentiques, les relations des contemporains, l'opinion unanime de ceux qui ont vu de leurs yeux et signent de leur nom. » (3) Or, à contempler cette figure de vraie « fille de France », il s'est enthousiasmé : « il m'est permis d'avouer ma religieuse admiration pour une femme, en effet vénérable. » (4) Il a confiance de voir le lecteur simplement « loyal... admirer, respecter, vénérer une femme d'un élan tout français, d'une générosité si royale, d'une sincérité si chrétienne. » (5)

L'élan prompt et vif apparaît dans les saillies de l'enfant et ne s'amoindrit pas dans la vie régulière de la Carmélite ; la générosité triomphe splendidement, quand elle inspire à la princesse de quitter la cour et de s'immoler, au Carmel, pour le salut de son père, de Louis XV. Et la sincérité d'esprit et de cœur, après l'avoir vue dans la petite « pensionnaire » vive, fine, espiègle, « enfant terrible » de Fontevrault, on la retrouve dans la prieure de S. Denis, si pleine de droiture, de force et de tendresse. P. C.

(1) *Op. c.* p. IV. (2) P. II. (3) P. II.
(4) P. II. (5) P. IV.

Sainte Colette, par M. ANDRÉ PIDOUX, archiviste paléographe, docteur en droit. 1 vol. in-12 de la Collection « **Les Saints**. » Prix : 2 frs. — Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda et C[ie], rue Bonaparte, 90, Paris.

Si la touchante fondatrice de l'ordre des Clarisses, sainte Claire d'Assise, n'a pas assez vécu pour fournir la matière d'un volume, on peut se dédommager en lisant la vie de la réformatrice de son ordre, sainte Colette, de Corbie. Rien de plus vivant que cette histoire qui commence dès les jeunes années de l'héroïne et se poursuit, tour à tour, en Picardie et en Franche-Comté. M. Pidoux, archiviste paléographe, a trouvé, dans sa situation près de la personne même du Souverain Pontife, à Rome, le moyen de se faire communiquer bien des documents. Son livre est donc un livre neuf, très soigné et plein d'enseignements édifiants.

Vie du T. R. P. Didier, Rédemptoriste, fondateur et premier visiteur des Missions du Pacifique, par le R. P. JOSEPH QUIGNARD, anc. missionnaire. — 1 volume in-8°, pp. XIV-396, Prix : franco, 6 frs. Paris, Téqui, 1904.

Ce fut un homme puissant en œuvres que le P. Didier. A trente-trois ans on lui donne une mission à créer. « Au prix de labeurs incalculables et de souffrances de toutes sortes, malgré d'énormes difficultés devant lesquelles beaucoup eussent reculé, il fonde les missions de l'Équateur et du Chili, et prépare d'autres fondations dans les républiques voisines. Après douze années passées dans ces lointaines régions, il est... rappelé en Europe pour consolider les fondations récentes d'Espagne. » (1) Quatre ans après, il repart pour l'Amérique, et, de Buenos-Ayres comme point d'attache, fait rayonner tout autour de lui son activité. C'est que le P. Didier était servi, tout ensemble, par une intelligence vive, nette, ferme, et par une volonté décidée et forte. Avec cela, religieux plein de piété et de régularité, plein d'une charité toute paternelle à l'égard des siens ; bref, il fut dans toute la force du terme un grand et saint ouvrier du Seigneur.

Balzac. Les idées sociales, par l'abbé CH. CALIPPE. 1 vol. in-18, pp. 116, Reims, Action Populaire, 48 rue de Venise. Paris Lecoffre.

Il peut sembler étrange d'aller chercher dans Balzac un « précurseur » des prédicateurs d'action sociale ; on l'y trouve cependant. Le puissant obser-

(1) *Introduction*, p. XII, sq.

vateur de la vie réelle que fut ce romancier a remarqué en effet, notamment dans son étude sur les *Paysans*, que si la misère physique est parfois un résultat, elle est souvent aussi une cause des misères morales; que réciproquement si l'on peut et doit relever moralement l'homme pour le relever physiquement, on peut aussi, et donc on doit, le tirer de sa misère morale et religieuse en le tirant de sa misère physique.

A ces misères sociales, dont il établit les responsabilités, il demande aux classes dirigeantes, aux supériorités sociales — dans l'espèce, aux propriétaires terriens — d'apporter un remède, en accomplissant leur devoir social.

Le rôle du prêtre là-dedans? Être la première et la plus active de ces bienfaisantes « supériorités sociales. » Que s'il craignait de déchoir par cette action d'un caractère trop terre à terre, l'auteur de ce livre lui demande : « Les bienfaits temporels et tout à fait tangibles qui gagnent à l'Église l'estime » et l'affection des peuples ne facilitent-ils pas la confiance aux divines espé- » rances qu'elle apporte? (1) » Et il n'hésite pas à voir, dans cette action, ce que Paul Bourget appelle ailleurs une « espèce d'apologétique expérimentale (2). »

(1) *Op. c.* Avant-propos, p. 11.

(2) Paul Bourget. *Œuvres complètes, t. I., préf., p. 11.*

Les gérants : H. & L. Casterman.

Tournai, typ. Casterman

Sur l'apologétique de S. Thomas [1]

Il est bien des façons, on le sait, de guerroyer contre l'erreur, à commencer par la réfutation « *ex professo,* » la polémique directe. De cette méthode, Thomas trouvait, dans son ordre même, d'illustres tenants. Les statuts des chapitres généraux qui prescrivaient l'application d'un nombre déterminé de Frères à l'étude des langues orientales et particulièrement de l'arabe, avaient préparé d'excellents controversistes qui entreprenaient directement les rabbins et les docteurs musulmans. Le plus célèbre, Raymond Martini, divisait son *Pugio Fidei* en autant de livres qu'il avait d'adversaires à combattre : incrédules, talmudistes, Sarrazins. En dépit de ces exemples, et sauf exception, ce ne fut pas ce genre d'apologie qu'essaya S. Thomas : ni sa trempe d'esprit, ni son caractère ne s'y prêtaient; et dans ses œuvres même qui, — telle la *Summa contra gentiles*, — semblent directement polémiques, la controverse cède la première place à l'exposition de la foi. Guillaume de Thoco a très bien marqué ce caractère positif et irénique de l'ouvrage : « Scripsit etiam librum, qui intitulatur contra gentiles, stylo disertum, et rationum novitate et subtilitate profundum... Per quod manifeste ostendit aliis gentibus fidei non subjectis, quanta sit veritas fidei christianæ : quæ si rationem humanam transgreditur, rationibus tamen naturalibus, si pro sua altitudine non probatur, verisimiliter suadetur, ut ipsi infideles ex hac scriptura fidei habeant auditum, et dictæ scripturæ habere non renuant

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, février 1907, p. 65.

intellectum (1)... » Accepter le terrain préféré de la science de son temps, revendiquer tous les droits de la raison en lui montrant le mal fondé de ses prétentions injustifiées, résoudre les objections comme elles peuvent l'être, et leur opposer la vérité exposée dans sa sincérité la plus entière ; — viser enfin moins à renverser l'erreur qu'à la remplacer par un système raisonné de vérités bien liées entre elles, vouloir plutôt éclairer que confondre, plutôt persuader que triompher, — telle fut bien, semble-t-il, la méthode apologétique de S. Thomas. Voyons-y resplendir le génie du penseur, le zèle du saint.

Tout d'abord notre docteur accepte le terrain préféré des luttes intellectuelles de son temps. On avait pu suspecter, voire proscrire, l'Aristotélisme, l'on n'avait pas pu en détourner le goût passionné des gens d'étude ; et d'autant moins que des pièces encore inconnues de cet immense trésor entraient sans cesse en circulation par l'intermédiaire de traductions et de gloses nouvelles (2). La dialectique péripatéticienne était ainsi devenue — un peu comme la méthode critique aujourd'hui — le cachet qui donnait seul droit de cité aux œuvres de science. Bien des préventions contre elle étaient d'ailleurs tombées au moment où S. Thomas commença d'écrire : ses prédécesseurs immédiats dans les chaires de Paris, Alexandre et Albert, étaient dans une large mesure disciples du Stagirite. Une nuance de défaveur s'attachait pourtant encore à sa philosophie, et plus d'un docteur répétait, à peine modifiées, les dures paroles de Richard de S. Victor sur « ces pseudo-philosophes qui fabriquent leurs mensonges dans l'officine d'Aristote. » Sans aller jusque là, plusieurs dominicains, dont ce Richard de

(1) Guillaume de Thoco, dans *Acta Sanct. Martii*, tom. I, p. 665.

(2) M. de Wulf : *Histoire de la Philosophie médiévale*, p. 226-243.

Kilwardby, mentionné plus haut, et toute une école, imposante par le nombre et l'influence de ses maîtres, celle des Franciscains, prétendaient rester fidèles à toutes les doctrines dites, plus ou moins justement, Augustiniennes ; et n'acceptaient d'Aristote que ce qui pouvait cadrer, non seulement avec les doctrines de foi, mais avec ces opinions traditionnelles. Quelques conservateurs outranciers réussirent même à faire insérer certaines propositions Aristotéliciennes adoptées par S. Thomas, dans la liste des thèses Averroïstes interdites à Oxford et à Paris en 1277. — Frère Thomas, qui avait étudié la philosophie à l'école d'Albert le Grand, jugea sans ces préventions la doctrine péripatéticienne. Il vit (et ce n'est pas le moindre trait de son génie) que non seulement elle était dans son ensemble — sauf les lacunes, il est vrai, capitales, de la théologie naturelle et de la morale — susceptible d'une interprétation chrétienne ; mais encore qu'elle pouvait fournir à la connaissance rationnelle la base solide et la discipline, sans lesquelles cette connaissance ne peut supporter le poids de l'édifice théologique. Il vit enfin que plusieurs des thèses dites Augustiniennes, alors généralement reçues, brisaient, sans qu'aucune exigence d'orthodoxie l'imposât, la cohérence et l'unité du système. Entre les demi-péripatéticiens qui l'avaient précédé et dont les docteurs Franciscains maintenaient presque tous la tradition, et les Aristotéliciens intempérants qui voulaient, à la suite d'Averroès, tout le Philosophe et rien que lui, dût le conflit éclater avec la vérité révélée, — Thomas traça une *via media* qui fut et parut nouvelle.

Il nous est devenu malaisé d'apprécier l'originalité de cet enseignement, habitués que nous sommes à étudier des auteurs dont cet enseignement est la base. Ce fut néanmoins cette originalité — qu'on la taxât d'ailleurs de téméraire ou de géniale — qui frappa surtout les contemporains.

John Peckham, qui s'en alarme (1), s'accorde là-dessus avec Guillaume de Thoco, qui la canonise. Les paroles de ce dernier sont trop frappantes pour n'être pas citées une fois de plus : « Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas reducens in determinationibus rationes : ut nemo qui audisset eum nova docere, et novis rationibus dubia definire dubitaret, quod eum Deus novi luminis radiis illustrasset, qui statim tam certi cœpisset esse judicii ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset noviter inspirare (2). »

Les résultats de cette initiative furent immenses : le soin que prit S. Thomas d'adopter toutes les doctrines du Philosophe conciliables avec la foi (jusqu'où alla ce scrupule, nous le voyons par la discussion de la possibilité de l'existence du monde *ab æterno*) tout en lui permettant de s'opposer, sans être accusé de tiédeur ou de conservatisme étroit, aux excès des Averroïstes, eut pour effet de rendre, pour de longs siècles, à la philosophie orthodoxe, la direction des esprits, en l'armant d'une méthode ferme et de principes incontestés. Plus que tout autre du reste, notre docteur profita du magnifique instrument de travail qu'il restituait à l'Église, et c'est à l'usage de cet instrument que sa controverse dût peut-être ses qualités les meilleures. Je disais tout à l'heure qu'il n'aima pas l'attaque directe et la polémique aggressive. Il édifie au contraire : fidèle à l'esprit du Philosophe, « cujus proprium est, note-t-il lui-même, a manifestis non discedere (3) », il s'établit sur le terrain ferme des évidences directes. Il réduit les éléments, encore un peu flot-

(1) On peut lire la lettre de John Peckham dans Denifle : *Chartularium Univ. Paris.*, I, p. 634 sq.

(2) *Acta Sanctorum Martii*, I, p. 663, E.

(3) S. Thomas : *In Boethium de Trinitate*, 3.

tants et disparates, mis en œuvre par ses maîtres, à l'unité cohérente de sa synthèse Aristotélicienne. Cela fait, il n'en est que plus libre de faire entrer dans ce cadre ferme toutes les vérités d'où qu'elles viennent. Sûr de sa méthode, confiant dans sa raison comme dans sa foi, il exorcise la crainte vaine que celle-là vienne à contredire celle-ci ; il arrache les esprits à cette inquiétude qui pousse à remettre sans cesse en question les points acquis. Dans cette santé robuste de l'âme, contagieuse comme le pyrrhonisme même, réside probablement le secret de la gloire immortelle du Maitre. S'il est devenu le docteur universel des écoles catholiques, celui auquel on ajoute, mais sur les bases posées par lui, celui qu'on n'abandonne pour un temps que pour y revenir, c'est qu'il a formulé, et, qui plus est, réalisé dans son œuvre l'accord interne des facultés intellectuelles, sollicitées par le divin, dépassées par lui, mais forcées aussi d'obéir à leurs exigences logiques, et désireuses par-dessus tout de faire l'unité entre ces éléments si divers. — Et nous tenons ainsi le secret de la méthode apologétique de notre Saint. A quoi bon s'irriter quand on a raison ? Reconnaître la part de vérité qui fait la force d'un système hétérodoxe, l'isoler soigneusement des opinions erronées qui l'encadrent, proposer avec calme une série d'arguments fondés en raison et conclure d'un mot, c'est l'invariable procédé de S. Thomas. Soit le mahométisme par exemple, contre lequel une grande partie de la Somme philosophique est dirigée. Allons-nous avoir un catalogue complet des erreurs qu'il implique, suivi de leur réfutation directe? Point ; notre docteur se contente de faire l'apologie rationnelle de la foi chrétienne, en insistant sur les doctrines attaquées par les Arabes : le mahométisme, qui y contredit, se trouve ainsi rejeté hors de la raison, remplacé et donc, mais *par accident*, renversé. Une seule fois, l'ennemi est abordé de front, une

seule page, mais admirable, consacrée à ce coup droit. « Chaque mot, — aurait dit Saint-Simon — y est législatif et emporte une déchéance nouvelle. » Après avoir résumé, dans un paragraphe compact, les preuves, par le miracle physique et moral, de la religion chrétienne, S. Thomas se tourne vers Mahomet (1). Les promesses, les préceptes moraux du Prophète, sa doctrine et sa vie, la diffusion de sa religion et son maintien, tout est relevé, tout est jugé. Et, pour finir, ce calme verdict : « Sic patet quod ejus dictis fidem adhibentes leviter credunt. »

Même tactique dans toutes les polémiques de notre Saint. Les calomnies parfois malignes, plus souvent grossières, de Guillaume de Saint-Amour contre les ordres mendiants, sont relevées une à une et démontrées fausses par le fait ou par bonnes raisons, sans que la passion furieuse de l'agresseur parvienne à triompher du calme de l'apologiste. La controverse avec les Byzantins et les hérétiques est conçue de même sorte ; chacun des points débattus est traité démonstrativement : la primauté pontificale, la procession du S. Esprit *ab utroque* contre les premiers, — la validité des Sacrements, l'inconsistance substantielle du mal, la résurrection personnelle, la sainteté constante de l'Église, contre les autres Le *Contra Gentes* et les opuscules nous fournissent là-dessus tout un corps de doctrine tranquillement édifié, — et c'est toujours la même assurance, la même confiance sereine en la bonté de la cause catholique. Mais cette sécurité suppose évidemment la prudence : la vérité triomphera sans violence, à condition toutefois qu'on ne la compromette pas par des affirmations téméraires, qu'on ne la commette pas dans de louches alliances. Sans quoi, et c'est à peu près la seule crainte exprimée par S. Thomas, mais elle

(1) S. Thomas : *Summa contra Gentiles*. I, cap. 6.

l'est souvent, « l'on donnera à rire aux infidèles. » De là le souci de laisser les arguments dans leur ordre : au Chantre d'Antioche qui lui proposait à résoudre les objections des Sarrazins et des Arméniens, le Docteur répond (1) qu'avant tout il ne faut pas prendre une position indéfendable, et s'engager par exemple à établir par raisons probantes toutes les vérités de la foi ou même à résoudre évidemment toutes les objections qu'on leur oppose : ce que l'on peut, c'est de montrer évidemment qu'elles ne sont pas insolubles. Pareilles précautions dans la réponse aux consultations de Jean de Verceil, général des Frères Prêcheurs (2) : Gardons-nous de mêler les opinions philosophiques aux dogmes de foi. Respect à l'opinion commune des sages, mais respect qui n'emporte pas une adhésion sans condition, due aux seules doctrines révélées. Non moins notable est le souci de partir, dans la discussion, des points accordés par les adversaires présents, « frustra enim videtur auctoritates inducere contra eos qui auctoritatem non accipiunt. » On donnera donc aux mahométans des raisons de philosophie naturelle « cui omnes assentire coguntur (3) » ; contre les Averroïstes de la faction de Siger, on préférera les arguments tirés d'Aristote, bien qu'on puisse montrer — ils sont chrétiens — que leurs théories sont incompatibles avec une foi éclairée.

Quand on porte une telle rigueur dans le choix des preuves, on peut jeter hardiment le gant aux adversaires. « Si quis gloriabundus de falsi nominis scientia — il s'agit des Averroïstes parisiens — velit contra hæc quæ scripsimus, aliquid dicere; non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis judicare, sed contra hoc scriptum

(1) S. Thomas : *Opuscul. II*, n. 1-2.

(2) Id., *Opuscul. IX*, n. 1.

(3) Id., *Summa contra Gentiles*, I, cap. 2.

scribat, si potest : et inveniet nec solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistatur vel ignorantiæ consulatur (1). »

Le Saint se laisse parfois deviner et l'on sent battre le cœur de l'apôtre sous les mailles serrées de la cotte dialectique. Les adversaires les plus mortels, ceux qu'au témoignage de ses biographes et de ses écrits, il passe sa vie à combattre, ne sont pas à l'abri de sa compassion et hors de l'horizon de son zèle : « L'on voit assez, dit-il après avoir réfuté Averroès et Alexandre, quelles devaient être les anxiétés de ces grands esprits, anxiétés dont nous sommes nous-mêmes délivrés (2)... » Et ce cri, arraché par la méditation du Symbole qu'il commence d'expliquer : « Nul des philosophes avant le Christ n'a pu, avec tous ses efforts, en savoir autant sur Dieu et les moyens d'arriver à la vie éternelle, qu'une vieille femme en sait, par la foi, depuis l'avènement de Jésus (3). »

Telle a été la méthode de S. Thomas : accordant au goût du temps tout ce qu'on peut lui accorder sans faute, elle se refuse presque toujours à la polémique et met son principal effort à exclure, par l'établissement calme de la vérité, les erreurs qu'elle combat. Dans la démonstration chaque argument est proportionné à sa valeur, non seulement intrinsèque, mais relative aux adversaires visés. Enfin les bases rationnelles de foi sont délimitées avec exactitude et utilisées dans leur entier. Les résultats furent inappréciables. La scolastique lui dut ses longs triomphes, et elle a contribué, plus que tout le reste, à donner à la philosophie chrétienne ce tempérament robuste qui a survécu à tant de révolutions intellectuelles, à tant de systèmes éphémères. On ne la remplacera pas dans son ensemble : elle a formulé, dans ses

(1) Id., *Opuscul. XV*, ad finem.

(2) Karl Werner : *Der Heilige Thomas von Aquino*, I, p. 621, note.

(3) S. Thomas : *Opuscul. VII*, n. 1.

termes principaux, l'accord entre les éléments révélés et rationnels, accord qui est le grand problème de la vie supérieure de l'esprit. Ce serait un développement facile que de montrer dans la rupture de cet équilibre la cause de l'erreur des grands philosophes qui ont voulu l'écarter. A gauche le rationalisme, à droite le fidéisme confinent de si près à la vérité, qu'on ne peut guère s'engager hors de la voie tracée par S. Thomas sans s'exposer à des divagations sur ces terrains mouvants. Certes, l'accord de la foi et de la raison avait été magnifiquement réalisé avant notre Docteur, par les Jean Damascène et les Anselme : aucun pourtant de ces grands hommes n'avait dégagé la formule complète où les éléments se balancent en des proportions exactes, s'unissent sans rien sacrifier de leurs droits respectifs. Cette formule, S. Thomas l'a donnée dans son apologétique, et la tradition enseignante de l'Eglise ne lui a pas marchandé cette gloire : du concile de Trente à celui du Vatican, de S. Pie V à Léon XIII, notre Docteur a personnifié la philosophie chrétienne. Ses contemporains du reste ne s'y étaient pas trompés : moins de quatre ans après sa mort, en juin 1278, le chapitre général des Frères Prêcheurs envoyait deux visiteurs en Angleterre, avec cette significative lettre d'obédience : « Injungimus districte F. Raymondo de Medulione et F. Johanni Vigorosi... ut cum festinatione vadant in Angliam, inquisituri diligenter super statum fratrum qui in scandalum Ordinis detraxerunt scriptis venerabilis Patris Fratris Thomæ de Aquino... quos culpabiles invenerint puniendi, extra provinciam mittendi et omni officio privandi plenam habeant potestatem (1). »

Le langage de ses frères en religion fut celui de toute l'Église. Innombrables sont les représentations du triomphe

(1) *Chartularium Univ. Paris.*, ed. Denifle, I, p. 566-567.

de S. Thomas sur les hérésies et les erreurs de tous les temps. Dans l'Église dite des Espagnols, à Milan, Tadeo Gaddi a tracé l'une des plus célèbres. Au centre d'un cercle immense formé par les écrivains des deux Testaments, le grand Docteur siège sur un trône majestueux : sous ses pieds on distingue, avec les vieux serpents d'hérésie, Arius et Sabellius, celui qui personnifia le rationalisme des temps nouveaux, Averroès. Et au-dessous de cette apothéose, figurées avec l'art souple et la grâce touchante des préraphaélites, toutes les sciences sacrées forment un double cortège d'honneur à celui qui, réconciliant pour des siècles la théologie avec la philosophie, leur a conquis et gardé le beau nom de sciences religieuses.

De ce trône — dirai-je en finissant, si l'on veut bien me passer l'ambition de cette prosopopée — de ce trône, ô bon Docteur, daignez abaisser les yeux sur nos temps troublés. Voyez l'accord de la raison et de la foi remis en question ou cherché dans le sacrifice d'une des deux puissances. Voyez la méthode critique en histoire, l'idée de développement en philosophie, cet *organon* des recherches scientifiques, adoptées et quasi confisquées par les ennemis de Dieu et de son Église. Apprenez-nous, ô Maître, à prendre leurs armes à nos adversaires. Donnez-nous la justesse d'esprit qui met chaque argument à sa place et chaque chose en son lieu, — la pénétration à laquelle nulle vérité n'échappe, et nulle erreur, — la modération sérieuse des enfants de lumière. Envoyez, députez vers nous cette noble phalange de sciences gracieusement groupées à vos pieds : nous avons besoins de toutes; chacune d'elles trouvera parmi nous un chevalier et un défenseur. Enfin, ô Angélique, inspirez-nous cet esprit de charité qui fasse de tous vos disciples une des milices spirituelles dont vous avez si dignement parlé.

LÉONCE DE GRANDMAISON

Conférences Romaines

De Episcopo infligente censuram alienæ diœcesis subdito.

Titius, prima dumtaxat tonsura statui clericali initiatus, in alienam diœcesim se confert, ibique manet animo rusticandi per unum vel alterum mensem. Vesano amore actus in Bertam honestam virginem ejus libidini reluctantem, illi stuprum infert. Pater puellæ Titium convenit apud tribunal Episcopi loci ejusdem, in quo rusticabatur. Hic in Titium de stupri crimine convictum sententiam fert, ut in excommunicationem incidat, nisi infra mensem, deposito clericali habitu, puellam violatam in uxorem ducat, vel competentem dotem eidem assignet. Verum Titius ratus se, utpote peregrinum, illius Episcopi jurisdictioni non subjici, ejus sententiæ stare recusat.

Insuper per idem temporis spatium accidit, ut cuidam Caio viro laico annulus magni valoris furto ablatus fuerit. Qui Caius ignorans furem, ut eum detegeret, loco se convertendi ad gubernii ministros, quorum diligentiæ in inquirendo parum fidebat, recursum habuit ad suum Episcopum, a quo edictum sub pœna excommunicationis latæ sententiæ obtinuit, tum contra furem, quicumque esset, nisi infra octo dies rem furtivam restitueret, tum contra non revelantes ipsum furem. Verum licet Titius optime annuli furem, utpote sibi amicum noscat, eum tamen denuntiare renuit.

Quæritur :

1° *An Episcopus possit subditum alienum in sua diœcesi delinquentem ligare censuris a se latis per modum legis seu generalis statuti?*

2° *An possit eumdem punire censuris latis per particulare præceptum vel per sententiam in casu particulari?*

3° *An Titius in aliquam censuram inciderit?*

Le cas proposé, à considérer sa teneur, roule spécialement sur le pouvoir coërcitif de l'évêque à l'égard des fidèles étrangers à son diocèse, à l'égard des *peregrini* : peut-il validement porter des censures contre les sujets d'un autre diocèse, qui, sans être des *vagi*, n'ont acquis, chez lui, ni domicile, ni quasi-domicile? Et la question se pose pour des manières bien distinctes d'exercer ce pouvoir. Car, tout d'abord, il peut se faire que l'évêque promulgue une loi générale, pour son diocèse, et qu'à cette loi prohibitive ou prescriptive il adjoigne, comme sanction, une censure portée ou à porter contre les délinquants. Ou bien l'évêque peut, à propos d'un délit commis, ou d'un acte commandé, imposer à une certaine personne, déterminée ou non, un précepte particulier, qui devra être exécuté sous peine de censure. Ou enfin la censure pourra être portée, après jugement et par sentence particulière, contre l'auteur avéré d'un délit. L'évêque a-t-il le pouvoir, de toutes ces manières, ou de l'une quelconque de ces manières de frapper de censures les étrangers?

C'est la première question que pose le cas, mais ce n'est pas la seule ; car en réalité la solution de celle-ci est connexe avec la solution de cette autre question : quel est le pouvoir législatif de l'Ordinaire sur les *peregrini?* Ou, si l'on veut, dans quelle mesure et à quelles conditions peut-il exercer sur eux sa juridiction en matière législative, judiciaire et coërcitive ? Ainsi proposée, la question nous amènera à parler non seulement des lois locales, mais encore des lois communes et des cas où la violation de ces dernières peut proroger la juridiction de l'Ordinaire et étendre son pouvoir coërcitif jusque sur la personne des *peregrini*.

I

On peut d'abord se demander si, et en quelle mesure, les lois que l'Ordinaire peut porter pour ses propres sujets,

obligent les étrangers résidant dans le diocèse, sans y avoir domicile ou quasi-domicile.

C'est la controverse classique de la force obligatoire des *lois locales* pour les étrangers. Sans la discuter, disons simplement qu'en théorie, l'opinion la plus probable tient, en règle générale, pour la négative, tout en admettant des exceptions basées sur le droit positif.

La raison de cette opinion est que tout pouvoir législatif, n'étant qu'un élément de la juridiction, suppose essentiellement, chez le législateur, le pouvoir de lier ou une certaine domination ; et, chez qui est lié, le devoir d'obéir, donc la relation de sujétion.

Or, quels sont les fondements de ces rapports qui constituent la *sujétion?* Les mêmes qui font ressortir, en général, un fidèle à tel ou tel for.

Le législateur peut donc prétendre, par sa loi, lier directement une personne, parce que cette personne même lui est soumise, appartient à sa communauté; et ce qui cause cette dépendance de la personne, c'est le domicile ou le quasi-domicile. Le législateur a juridiction territoriale dans une circonscription donnée, et, à raison du territoire, commande à tous ceux qui ont là leur domicile ou quasi-domicile, qui sont rattachés au territoire. Atteint-il, de ce chef, les étrangers? On n'en voit guère la raison.

Aussi disons-nous qu'en théorie, sans compter ni peser les autorités, la réponse négative paraît beaucoup plus probable; en pratique, elle est de toute sûreté.

Mais si telle est la règle générale, à considérer directement les personnes mêmes, il faut ajouter que, indirectement, les étrangers peuvent être atteints par les lois locales. Nous disons indirectement, parce qu'en réalité le législateur n'arrive jusqu'à eux que par l'intermédiaire de quelque acte ou objet directement visé.

Une première manière de les atteindre consiste à légiférer sur les contrats. C'est, en effet, une loi que « *locus regit actum.* » En d'autres termes, les diverses conditions ou formes de contrats étant imposées absolument pour tout contrat conclu dans le territoire, tout contractant, quelle que soit son origine, doit s'y soumettre sous peine d'invalidité de l'acte. Les dispositions légales règlent directement le contrat, et l'imposent, ainsi réglé, à toutes les personnes, sans distinguer entre sujets et étrangers.

Autre cas, sur lequel il n'y a pas de désaccord possible, parce que les dispositions du droit sont on ne peut plus claires : l'étranger est encore soumis aux lois locales *ratione rei sitæ.* D'après le même principe que nous venons de citer, si des lois particulières sont portées régissant directement les biens, elles atteignent indirectement, mais indistinctement, toutes les personnes qui les possèdent. La *res sita* est soumise à la loi ; et, par elle, devient soumis l'étranger lui-même qui la détient.

Sur ces deux séries de cas tout le monde est d'accord. Mais il en est d'autres où apparaissent des divergences d'opinions. Au nombre des lois locales obligeant les étrangers, les auteurs mettent communément celles dont la violation causerait un dommage grave au lieu qu'elles régissent ; l'on donne habituellement comme exemple la loi interdisant le port des armes, dans un but de sécurité publique.

Nombre d'auteurs rangent encore parmi ces lois celles que le législateur porte spécialement sur les étrangers eux-mêmes ; ils y ajoutent aussi celles qui, sans viser spécialement et uniquement les étrangers, les mentionnent cependant et spécifient qu'elles sont faites pour eux, aussi bien que pour les sujets.

Mais il faut bien reconnaître que les uns et les autres se heurtent à de graves difficultés.

Les premiers, tout d'abord, pour trop prouver, risquent de ne rien prouver. Sans doute, invoquer les exigences du bien de la communauté pour lier les étrangers, c'est invoquer une raison très efficace. Mais qui ne voit que le bien de la communauté étant le but de *toute* loi, et étant lié à l'observation de *toute* loi, souffrira peut-être *toujours* autant des infractions de l'étranger que de celles du sujet? Ou s'il y a différence, à cet égard, entre loi et loi, qui établira *authentiquement* et *obligatoirement* cette différence? Qui ajoutera à l'obligation de droit naturel une obligation de droit positif? — à moins qu'on ne se borne, pour ces lois, à la seule obligation naturelle.

La difficulté, pour les seconds, est tout autre. Ils disent les *peregrini* liés par les lois que l'Ordinaire porte spécialement pour eux, ou du moins pour eux aussi. Mais de quel droit et par quel pouvoir l'Ordinaire les oblige-t-il? Dépend-il de son arbitraire de les astreindre à telle loi plutôt qu'à telle autre? Il faut à cette obligation trouver un fondement, parce que la loi précise une sujétion, mais ne la crée pas; elle la suppose. Et c'est ce fondement qui est en question.

Or, il nous semble que la faiblesse apparente de ces deux thèses vient de ce que chacune d'elles, ne prenant qu'un point de vue de la question ou un seul élément de solution, demeure incomplète. En réalité les deux cas n'en font qu'un, et les deux raisons qui fondent le pouvoir du législateur et l'obligation de l'étranger, doivent s'ajouter pour se compléter.

Oui, pour qu'une loi locale lie les étrangers, il faut qu'à son observation par les étrangers soit intéressé le bien de la communauté, qu'il y soit même gravement intéressé : par exemple, si de là dépend l'existence même de la loi, ou s'il y a danger de scandales graves et fréquents, ou encore si la discipline générale doit être protégée contre des atteintes nombreuses. C'est là le *fondement naturel d'une obligation posi-*

tive; il est nécessaire, mais il ne suffit pas. Pour que cet intérêt spécial soit établi authentiquement et certainement, pour que soit formellement imposée une obligation positive, pour que, surtout, soit créée une sanction déterminée, il faut une disposition particulière du législateur, visant précisément les étrangers, soit seuls, soit en même temps que les sujets.

Et ainsi, la formule complète de cette troisième série de cas serait celle-ci : les étrangers sont soumis aux lois locales lorsque, le bien de la communauté étant particulièrement intéressé à l'observation de ces lois par tout le monde, l'évêque ou bien fait pour eux une loi spéciale, ou bien déclare sa volonté de les soumettre, eux aussi, à une loi faite pour ses sujets en général (1).

Tout ce que nous avons dit, jusqu'ici, concerne d'une manière générale, les pouvoirs de l'évêque en matière législative.

Que dire de ses pouvoirs en matière coërcitive? Observons d'abord que les deux pouvoirs sont connexes, comme la sanction est connexe à l'obligation. Le pouvoir de punir va de pair — malgré leur fréquente séparation dans les *sujets* qui les exercent — avec le pouvoir d'obliger, dont il est un corollaire nécessaire. Que deviendrait la puissance législative, si le législateur ne pouvait attacher à sa loi l'indispensable complément de la sanction? Cette même raison fait que les deux pouvoirs ne sont pas seulement connexes, mais encore coextensifs, et que celui qui peut être obligé peut aussi être puni. De là cette conclusion que, partout où l'Ordinaire le jugera indispensable pour l'efficacité de ses lois et pour le bien de la communauté, il pourra adjoindre, aux

(1) Il est bien entendu que nous mettons de côté toute obligation indirecte, résultant de la loi naturelle : celle-ci impose le devoir grave, *ratione caritatis*, d'éviter toute cause de vrai scandale, mais ne fait pas pour cela que l'on soit *directement* lié par la loi positive elle-même.

lois qui atteignent d'une manière quelconque les étrangers, la sanction des censures. On voit donc, par ce qui a été dit des lois locales, et sans qu'il soit besoin d'insister, dans quels cas l'étranger pourra se trouver soumis à une loi locale pénale, édictant des censures contre les délinquants.

A ces cas il faut, croyons-nous, ajouter celui où l'Ordinaire sanctionnerait d'une censure, non plus ses propres lois, mais, par une loi diocésaine, telle loi commune que l'Église a portée sans lui adjoindre cette sanction déterminée (1). Ce qui sera purement local, ici, ce sera la *loi pénale*; mais cette loi pénale pourra, aux mêmes conditions que les lois locales ordinaires, obliger les étrangers, si cela paraît nécessaire au bien commun du diocèse et si l'Ordinaire en dispose ainsi. Les principes qui prouvent en général la force des lois locales à l'égard des étrangers, trouvant ici leur application, doivent amener à la même conclusion.

II.

Après avoir examiné l'exercice des pouvoirs de l'Ordinaire sous forme de lois générales, il nous reste à l'examiner dans ses applications particulières aux individus, sous la double forme de précepte et de sentence judiciaire.

Le précepte, dont il est ici question, et au point de vue de la solution cherchée, diffère de la loi en ce qu'il est un ordre imposé à un individu, au lieu de l'être à une communauté. Mais comme la loi, il crée une obligation et il peut être appuyé d'une sanction déterminée, par exemple, une censure. Comme la loi, donc, il suppose autorité et juridiction chez celui qui commande.

Quant à la sentence judiciaire condamnant un coupable et le frappant, par exemple, d'une censure, point n'est besoin

(1) Cf. Ballerini-Palmieri, *Opus th. mor.*, t. VII, n. 51.

de prouver qu'elle exige, comme condition nécessaire, chez le juge, le pouvoir de juridiction.

Cela étant, rechercher les cas où sera valide une censure portée en vertu d'un précepte ou d'une sentence, revient à rechercher quels sont les cas, en dehors de ce qui a été dit plus haut, où l'Ordinaire acquerra juridiction sur un étranger; en d'autres termes, quand et pourquoi l'étranger ressortira au for de l'évêque *ratione delicti*, et, à ce titre, deviendra son *subditus*. Or, avant toute autre recherche, il faut rappeler ici un double principe d'application universelle en matière de droit pénal ecclésiastique.

En premier lieu, il faut se souvenir que toute faute, même grave, ne constitue pas un délit, au sens juridique du mot, n'est donc point susceptible d'être déférée devant le tribunal de l'Ordinaire et ne rend donc point le coupable, s'il est étranger, sujet de l'évêque du lieu. Il faut, pour produire ces effets juridiques, que la faute capable de nuire à la société soit contraire à quelque loi pénale humaine, ici à une loi ecclésiastique. Seule, cette loi positive fait que certains péchés peuvent et doivent être poursuivis en justice et punis, à titre de vindicte publique et pour restaurer l'ordre social (1).

En second lieu, et ce second principe découle en quelque sorte du premier, nulle censure ne peut être portée que contre un coupable contumace. Il faut donc que, soit par une loi générale, soit par un précepte particulier, l'autorité compétente ait, au préalable, attaché cette peine déterminée, comme sanction, au délit ou à la désobéissance qu'elle veut prévenir. « Contumacia est contemptus censuræ, qui tamen

(1) Wernz, *Jus Decret.*, t. v, p. 44 (Rome, 1893). « Crimen vel delictum » ecclesiasticum definiri potest : Peccatum grave et externum et redundans » in detrimentum publicum ab Ecclesia notatum, atque pœnis canonicis in » foro externo subjectum ». Cf. Ojetti, *Synopsis*, v. Delictum.

» non opus est, ut sit formalis, sed sufficit incompletus, qui » interpretativus dicitur, in hoc consistens (ait Reiffenst., » *l. V, t. 39, n. 14*) quod quis sciat aliquid per legem aut » legitimum superiorem ecclesiasticum sub censura esse pro- » hibitum, et tamen illud facere præsumat; talis enim jam » censetur contemnere auctoritatem præcipientis. Oportet » idcirco antea comminari censuram, ut talis dispositio » animi delinquentis locum habere possit. » (Ballerini, » *Opus theol. mor.*, t. I, n. 1).

A l'aide de ces deux principes et des conclusions établies dans la première partie, nous pourrons aisément répondre au deuxième « *quæsitum* » proposé dans le cas.

S'il s'agit de violation de la loi divine, soit naturelle, soit positive, il est clair, d'après ce que nous venons de dire, que l'Ordinaire ne peut pas agir au for extérieur contre le délinquant étranger. La raison en est aisée à découvrir ; c'est que ces fautes, par elles-mêmes, ne constituent pas des délits au sens juridique du mot et ne relèvent donc pas du for externe de l'Ordinaire. Celui-ci demeurerait-il donc désarmé, au cas où les fautes de l'étranger seraient publiques, et, à raison d'un scandale grave, ou à d'autres titres, causeraient un dommage notable à la communauté? Il n'en peut évidemment pas être ainsi. En pareil cas, l'Ordinaire aurait le droit de prendre les mesures qu'il jugerait nécessaires et efficaces, de les imposer par voie de précepte obligatoire, et de menacer de censures le délinquant, s'il violait ces ordres.

Venons-en maintenant aux lois communes. Nous pouvons les supposer sanctionnées par des censures que l'Église elle-même a portées; le cas est alors on ne peut plus simple : *ratione delicti*, l'étranger devient sujet de l'Ordinaire et peut être jugé et frappé des peines légales.

Supposons, au contraire, que l'Église n'ait pas porté de censure contre les coupables; l'étranger, délinquant, pourra

tout de même être poursuivi, jugé et puni. Mais il ne pourrait, à la suite de ce délit, être *censuré* que si, un précepte lui ayant été imposé, après jugement, sous peine de censure, il devenait contumace par la violation du précepte.

Que si nous supposons que l'évêque lui-même a, par loi générale, édicté une censure contre les violateurs d'une loi commune, les étrangers ne seront, en cas de délit, passibles des censures épiscopales que si cette *loi pénale locale* a été expressément portée aussi pour eux ; en dehors de là, par sentence particulière, l'évêque peut leur infliger d'autres peines, ou leur imposer, avec menace de censure, tel précepte qu'il jugera convenable.

Venons enfin à la violation des lois purement locales. Ont-elles été portées pour les étrangers et avec la sanction des censures? L'Ordinaire peut évidemment appliquer la peine édictée contre les contumaces.

Ont-elles été portées pour les étrangers, mais sans la peine des censures? L'évêque peut punir le coupable d'un châtiment autre que les censures; celles-ci ne peuvent être portées que pour violation d'un précepte, imposé avec menace de cette peine déterminée.

Ont-elles été portées sans mention des étrangers? Ceux-ci n'ont d'autre obligation que celle qui incombe, par charité, à tout fidèle, d'éviter le scandale.

III.

Deux excommunications ont été lancées contre Titius ; que faut-il penser de l'une et de l'autre?

Pour la première, nul doute qu'elle ait été réellement encourue et validement portée. Le délit n'est pas en effet seulement contre la loi divine naturelle, mais encore contre la loi commune ecclésiastique ; et l'évêque n'a fait que lui

appliquer les sanctions légales : « Si seduxerit quis virginem » nondum desponsatam dormieritque cum ea, dotabit eam » et habebit uxorem (c. 1 de adult. et stupro, X |V. 16 ; cf. » c. 2, ibid.) » En cela l'évêque n'outrepassait pas ses droits, et, puisque Titius tombait sous sa juridiction *ratione delicti*, le juge pouvait très bien presser l'exécution de la sentence sous peine de censure. C'est ce qu'il a fait.

Quant à la seconde excommunication, Titius peut se rassurer, il en est sûrement indemne. L'édit ou précepte particulier porté par l'Ordinaire, à l'adresse d'une personne ou de quelques personnes indéterminées, ne l'atteint pas, à cause de son titre d'étranger (1). Seul un grave dommage à éviter à la communauté pourrait donner dans le cas, au précepte épiscopal, force obligatoire à l'égard de Titius. Or, s'il est vrai que le bien commun souffrirait de l'impunité laissée aux voleurs, il n'est pas moins certain que ni l'évêque n'a charge de suppléer en ce point l'autorité civile — il ne ferait pas mieux qu'elle — ni les censures n'ont été instituées par l'Église pour être le moyen ordinaire de provoquer la confession des voleurs ou leur dénonciation.

P. CASTILLON.

(1) Cf. S. Alph., *Theol. mor.*, l. VII de cens. n. 27.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

I.

METEN (Metz) VENDITIONIS ET REDDITIONIS RATIONUM
(Die 24 Martii 1906).

Tout récemment la S. C. du Concile avait à juger une cause qui mérite, pour les points de droit soulevés et les applications pratiques qu'elle peut avoir de nos jours, de ne point passer inaperçue.

Au cours de l'année 1890, Charles Thilmont, curé de Guénange, entreprit d'ouvrir un asile public pour les enfants catholiques des deux sexes, orphelins ou moralement abandonnés de leurs parents ; son but était de leur donner une éducation chrétienne, une instruction convenable, et de leur enseigner divers métiers. La maison fut bâtie à l'aide de secours recueillis partout, avec le concours des autorités publiques et avec l'approbation de l'évêché de Metz qui, par lettre-circulaire, invita les fidèles à souscrire. Le nouvel institut n'obtint pas, devant les lois allemandes, la personnalité juridique, mais fut déclaré, selon la loi, par actes notariés, comme appartenant à quatre propriétaires : l'évêque de Metz, Mgr Fleck, l'abbé Wagner, directeur de la Maîtrise, le curé Thilmont et un laïque, Muscat.

Seul, M. Thilmont, administrait et dirigeait tout. L'œuvre se développant, il fallut créer de nouveaux ateliers et acquérir de nouveaux meubles et immeubles. Ces acquisitions, au dire de l'évêque actuel, furent faites au nom de

M. Thilmont, qui s'était adjoint un autre laïque, M. Schneider. L'administration continua, de concert avec ces deux laïques, et sans le concours de l'évêque et de M. Wagner.

M. Thilmont, s'étant endetté dans ces acquisitions et pour l'entretien de l'œuvre, voulut emprunter en hypothéquant les biens de l'orphelinat et demanda le consentement de l'évêque et de M. Wagner. Ceux-ci refusent et, pour éviter toute discussion, abandonnent, par acte notarié de Juillet 1899, leurs droits de co-propriétaires à MM. Thilmont et Muscat. En Octobre 1899 meurt Mgr Fleck. Peu après, M. Thilmont est poursuivi devant les tribunaux civils, acquitté, mais déclaré déchu de la garde et de la direction des enfants de l'asile. Craignant de voir l'œuvre tomber aux mains du gouvernement, il traite avec une Congrégation enseignante, les Frères de la Moselle, et d'accord avec son co-propriétaire, assuré du consentement de l'évêché, cède aux religieux la propriété de l'asile et des annexes au prix de 212.000 marks. Les Frères retiennent 93,173 marks pour payer les dettes dont ils se chargent et versent le reste au vendeur, qui garde pour soi, en dehors du contrat, le château de Basse-Guénange et le domaine de Pohlert.

Cependant le nouvel évêque de Metz, Mgr Benzler, envisageant la situation et les actes accomplis, voulut se faire rendre compte et de l'administration de l'asile, depuis la fondation jusqu'à la vente, et de l'argent reçu, lors de la vente, et savoir à quel titre M. Thilmont s'était attribué Basse-Guenange et Pohlert. Refus de M. Thilmont. L'évêque insiste sous peine de suspense *ipso facto*. Nouveau refus. La suspense est portée et publiée. Finalement l'affaire est déférée à Rome et, après excuses de M. Thilmont à l'évêque et levée de la suspense, elle est jugée par la S. C. du Concile sous la forme des quatre doutes suivants :

I. *An contractus emptionis-venditionis initus die 6 Maii 1902 a sac. Thilmont et D. Schneider legitime ac valide in foro Ecclesiæ transtulerit ad Congregationem fr. a christianis scholis dominium bonorum antiqui asyli Guenange et adnexorum in casu?*

II. *An sac. Thilmont jus proprietatis seu dominii legitime in foro Ecclesiæ retineat super castrum Basse Guenange et prædia Pohlert in casu?*

Et quatenus ad I^um^ et II^um^ *negative :*

III. *An et quomodo Episcopus jus habeat rationem exigendi a sac. Thilmont de administratione bonorum antiqui asyli Guenange in casu?*

IV. *An et quomodo consulendum sit indemnitati Congr. religiosæ; et quomodo ab Episcopo providendum sit erga sac. Thilmont?*

Les faits étant connus, il y aura profit à voir présentés brièvement les principaux arguments de droit invoqués par les avocats des parties ; on pourra mieux juger ainsi de la sentence rendue et saisir l'interprétation juridique, adoptée par la S. C., des divers actes de l'affaire.

*
* *

Les Frères de la Moselle sont surtout intéressés dans la solution du 1er « *dubium.* » Leur avocat soutient la validité de la vente en s'appuyant sur ce point de droit, que la Const. *Ambitiosæ*, défendant les aliénations *sine beneplacito apostolico*, regarde seulement les *lieux et biens vraiment ecclésiastiques ;* et ensuite sur ce point de fait, que l'asile en question se trouve hors de cette catégorie de biens. Sont *loca ecclesiastica*, dit-il, ceux que l'autorité de l'évêque a institués par décret ; sont *loca pia* ceux où s'exercent des œuvres pies, *sans décret d'érection épiscopal.* Il faut, pour le premier cas, un décret d'érection tel qu'il tende clairement

à constituer un *locus ecclesiasticus ;* mais une simple permission ou approbation ne saurait suffire. A l'évêque donc, puisqu'il attaque le contrat, de prouver que le décret requis existe ; et la cause est finie.

Or l'adversaire de la vente n'oppose pas un décret en forme mais seulement des indices, ou des actes équivalents.

A cela, le procureur oppose d'abord une fin générale de non recevoir : il ne s'agit pas d'une œuvre ancienne, où l'on pourrait tenir compte des conjectures ou des présomptions, mais d'une œuvre fondée depuis 25 ans ; le décret ne saurait donc avoir disparu.

De plus ces indices opposés par l'évêque sont ambigus, incertains et par conséquent sans valeur. — En voici la discussion, qui est un des points essentiels du procès.

Objecte-t-on *l'intention* du fondateur ou du directeur de constituer *un lieu ecclésiastique* ? Elle est insuffisante ; il y faut une érection en forme de la part de l'autorité compétente.

S'appuie-t-on sur ce fait que l'évêque a plusieurs fois *demandé des comptes* et même *visité* l'asile ? Ceci ne tranche en rien la question en litige, puisque le Concile de Trente reconnaît aux évêques le droit de visiter, non pas les seuls « *loca ecclesiastica* », mais aussi les « *pia loca omnia, quomodocumque nuncupentur, etiamsi prædictorum locorum cura ad laicos pertineat* (1). » puisque sont obligés à rendre leurs comptes à l'évêque non les seuls *administrateurs des églises*..., mais encore « *quorumcumque piorum locorum, singulis annis* (2).. » Donc pas de conclusion à tirer de là sur la nature juridique de l'œuvre.

Dira-t-on qu'en réalité on n'exige pas toujours les comptes des administrateurs des œuvres pies ? — En fait, s'il en est

(1) Conc. Trid., s. XXII, c. VIII de reform.

(2) Id. ib., c. IX.

ainsi c'est, le plus souvent, parce que ces administrateurs sont des laïques sur qui l'Ordinaire a peu de prise pour les amener à rendre leurs comptes, s'il s'y refusent. Mais ce droit existe; dès lors, si l'évêque peut obtenir ces comptes, quand les admitrateurs sont des clercs, il n'en faut point conclure que ces lieux sont ecclésiastiques. La qualité de l'administrateur n'emporte pas de soi que l'œuvre ait été érigée par l'autorité épiscopale.

Il ne sert même de rien de dire que, dès les débuts, Mgr Fleck a été civilement et officiellement co-propriétaire de l'asile; car si ce titre a fait de l'œuvre un bien ecclésiastique, comment l'évêque a-t-il pu, dans la suite, renoncer à ces droits? Pour empêcher l'œuvre d'être grevée d'hypothèques, il pouvait, s'il la considérait comme ecclésiastique, interdire les emprunts, et punir de peines spirituelles la transgression de ses défenses. L'attribution civile officielle de l'asile à quatre co-propriétaires n'était donc adoptée que comme mesure de sûreté.

Si enfin l'on met en avant ce fait que l'opinion publique, surtout du clergé diocésain, regardait Guénange comme bien d'Église, il suffit de répondre que l'opinion ne supplée pas la réalité d'un décret en bonne forme; et puis cette opinion, affirmée par les uns, est niée par les autres.

Conclusion : puisque le dit asile n'est pas « *locus ecclesiasticus* », la seule cause invoquée de nullité du contrat n'existe pas. Bien plus; s'il y avait doute — ce qu'on n'admet pas — sur la nature de l'œuvre, il faudrait arriver à la même conclusion d'après ce principe : « *in dubio, præsumitur* » *erectum absque auctoritate episcopi, et proinde* » *potius præsumitur laicalis et profanus* » (Ferraris).

Si les adversaires, abandonnant ce terrain, veulent soutenir que M. Thilmont n'avait pas du moins la permission d'aliéner une œuvre pie, l'avocat de la Congrégation répond

avec Reiffenstuel et d'autres canonistes : « *Loca pia non sunt subjecta Episcopo, consequenter hic jurisdictionem in ea non habet... nequit Episcopus ea visitare nisi in casibus a jure expressis... possuntque a fundatore quamdiu vivit, pro lubitu mutari et ad alias etiam profanas causas applicari* (1). » Or, poursuit l'avocat, le curé Thilmont est, au vu et au su de tous, le vrai fondateur de l'asile ; l'évêque l'a reconnu. Il est même fondateur unique, à l'exclusion des donateurs dont les offrandes sont venues, après l'érection, plutôt pour l'entretien des enfants que pour la fondation de l'œuvre. Si on craint qu'il détourne à son propre usage le produit entier de la vente, l'évêque peut le forcer, réserve faite des dépenses nécessaires et du paiement des dettes, à employer tout le reste selon l'intention des donateurs.

Et enfin, au cas où l'on refuserait le titre et les droits de fondateur à M. Thilmont, il faudrait pourtant reconnaître à quelqu'un le droit de vente, puisque le droit canonique ne le dénie pas. Ce ne serait pas aux créanciers, qui ont seulement le droit de rentrer dans leurs fonds ; ni aux donateurs, qui n'ont contribué qu'à élever les enfants. Serait-ce à l'évêque, comme tuteur de l'œuvre pie ? Or il a donné son consentement à la vente, et se doit à lui-même de la ratifier. — Ou bien à l'asile, comme sujet du droit de propriété ? Mais il ne pouvait agir et n'a agi en effet que par son administrateur, M. Thilmont, approuvé par l'Ordinaire.

Et ainsi on conclut toujours à la validité du contrat.

*
* *

M. Thilmont était surtout en cause dans le second « *dubium* ». Voici les points les plus importants de sa réponse.

(1) Tit. de domibus Relig., n. 8.

Au sujet, d'abord, de Basse-Guénange et de Pohlert, le défenseur soutient que la propriété de ces biens, étant établie au civil par actes notariés réguliers, doit lui être également reconnue au for ecclésiastique jusqu'à preuve manifeste de quelque fraude.

A l'évêque donc de prouver ou que ces actes sont faux, ou que les achats ont été faits avec l'argent d'autrui ; faute de quoi, « *actore non probante, reus absolvitur.* »

M. Thilmont est encore attaqué pour la reddition des comptes. Or, répond-il, en ce qui concerne *le prix de vente* de l'asile, « je me suis toujours déclaré prêt à rendre un compte détaillé. » Mais comme l'évêque réclame de plus les *comptes de toute la gestion*, M. Thilmont s'y refuse en se retranchant derrière le Concile de Trente (l. c.), qui l'oblige, comme administrateur d'une œuvre pie, à rendre ses comptes « *singulis annis.* » De quel droit donc les demander en Octobre 1904, quand l'asile a été vendu en Mai 1902? Au reste, reddition a été faite à plusieurs reprises, sans plaintes ni observations de l'évêché.

Le défenseur, en terminant, demande pour M. Thilmont, qui se trouve, après tant de travaux, sans forces ni ressources, que la caisse diocésaine assure son avenir.

*
* *

Il reste à entendre les avocats de l'évêque. Leur thèse est que Ch. Thilmont n'a pas voulu fonder une œuvre privée, « une entreprise à ses propres risques et périls, mais une œuvre pie, » publiquement réalisée dans un but d'utilité publique « pour assurer à l'Eglise sa part dans l'éducation des enfants abandonnés. » C'est pour cela qu'il a demandé et obtenu l'appui moral et matériel de l'évêque ; pour cela que celui-ci a invité le clergé à faire voir au peuple l'utilité de

l'œuvre, à recueillir les offrandes qui s'élevèrent à 25.000 mk. Est-ce à M. Thilmont que fut donné cet argent ? Évidemment il s'agissait pour tous de fonder une « œuvre pie, » et c'est sous cette convention tacite entre donateurs et fondateur, sous la garantie de l'évêque même, que les dons furent offerts et reçus. De là, les avocats concluent, en droit civil aussi bien qu'en droit canonique, à la nullité de la vente de Mai 1902, parce que ni Thilmont, ni la Congrégation n'étaient « *habiles* » à passer un tel contrat.

En droit civil, d'abord, et même en droit naturel, parce que les offrandes ayant été destinées à l'asile et aux enfants, la propriété de ces biens, avec ces droits, ne doit pas être attribuée à Thilmont, mais à l'œuvre ; ce serait les détourner de leur fin et violer le contrat tacite. En réalité, M. Thilmont doit être considéré à la fois comme *le mandataire des donateurs* et *le gérant d'affaires de l'asile*; il y a donc obligation pour lui de s'en tenir à son *mandat* et de *gérer* utilement les biens *au profit de l'asile*. De cet état de choses découle la nullité du contrat de 1902, puisqu'on y vendait les biens d'autrui, *les biens d'un asile*; puisqu'on les vendait sans le consentement du maître, de l'asile, qu'on ne pouvait présumer accepter ainsi sa destruction, et sans le consentement des donateurs, qui avaient voulu tout donner, sans retour, à l'œuvre de l'asile.

Même incapacité en droit canonique. En effet, toute offrande ou disposition en faveur d'une œuvre pie est censée faite à Dieu en faveur de l'œuvre ; et il n'appartient à personne, sauf au S. Pontife, de détourner les biens de leur destination ; aussi en cas de disparition de l'œuvre, ces biens ne reviennent-ils pas à leurs premiers maîtres, mais restent-ils à la disposition du pape. Comment donc M. Thilmont pouvait-il les aliéner ?

D'autre part, les œuvres pies jouissent des privilèges des

mineurs ; donc leurs biens, meubles et immeubles, ne peuvent, de ce chef encore, être aliénés sans juste raison et sans décret de l'autorité compétente — deux conditions qui n'ont pas été remplies.

En troisième lieu, les biens, au début, ont été achetés au nom d'une société de quatre membres, qui s'engageaient à ne pas les revendre en dehors des co-propriétaires. M. Thilmont n'a pu vendre qu'en violation de ces conditions acceptées par lui.

Ceci établi, les avocats prouvent, par voie de corollaires, que M. Thilmont n'a sur aucun bien le droit de propriété ; qu'il n'a pas à revendiquer l'apport de ses biens personnels qui, donnés en faveur de l'œuvre, étaient acquis à Dieu sans retour ; que l'autorité épiscopale, l'eût-elle voulu, n'aurait pas pu considérer l'asile comme son bien privé, sans changer l'intention des donateurs ; qu'il n'a pas même pu vendre comme administrateur ; qu'il est donc tenu à rendre ses comptes à l'évêque.

Enfin, sur le 3e « *dubium* », ils soutiennent que Basse-Guénange, étant compris dans l'inventaire des biens de l'asile en 1898, serait injustement détenu par M. Thilmont ; que Pohlert, dont on lui reconnait la propriété, doit être retenu en gage pour les dommages causés à l'œuvre.

Quatrième dubium : indemnité à assurer à la Congrégation et sustentation de M. Thilmont ?

La Congrégation des Frères n'a, en rigueur de droit, à s'en prendre qu'à elle-même, pour son peu de prudence, si elle ne peut rentrer dans les fonds qu'elle a déboursés ; mais, vu les dispositions favorables de l'évêque, elle peut s'en remettre à lui.

Quant à M. Thilmont, quand il aura restitué les biens indûment aliénés et rendu ses comptes, l'évêque verra comment il peut pourvoir à sa sustentation.

*
* *

Tous ces arguments pesés, la S. C. du Concile répondit :

I. *An contractus emptionis-venditionis initus die 6 Maii 1902 a sacer. Thilmont et D. Schneider legitime ac valide in foro ecclesiæ transtulerit ad Congregationem fratrum a christianis scholis dominium bonorum antiqui Asyli Guénange et adnexorum in casu?*

II. *An sac. Thilmont jus proprietatis seu dominii legitime in foro ecclesiæ retineat super castrum Basse Guénange et prædia Pohlert in casu?*

Et quatenus ad I^um^ et II^um^ negative :

III. *An et quomodo Episcopus jus habeat rationem exigendi a sac. Thilmont de administratione bonorum antiqui Asyli Guénange in casu?*

IV. *An et quomodo consulendum sit indemnitati Cong. religiosæ : et quomodo ab Episcopo providendum sit erga sac. Thilmont?*

Responsum fuit : *Ad 1um Affirmative. Ad 2um Providebitur in tertio. Ad 3um Prout proponitur, negative et ad mentem quæ est ut sacerdos Thilmont Episcopum adeat, ipsique prout decet rationem administrationis reddat, sin minus eam reddat S. C. Ad 4um Dilata.*

On chercherait en vain, dans le texte de ces réponses, un exposé des principes ou une raison du sens des décisions. Mais de ces décisions elles-mêmes, il est possible de remonter aux principes qui les ont inspirées.

1. Si la S. C. du Concile reconnaît pour valable la vente de l'asile, c'est, semble-t-il, qu'elle considère celui-ci comme une « *œuvre pie* », *œuvre privée et laïque*, et non point comme un « *bien d'église* (1). » Pour de tels biens, il faut,

(1) Cette conséquence, tirée de la validité reconnue de la vente, paraît la plus obvie, et n'est d'ailleurs pas contredite par la demande de reddition de

en effet, outre la cause légitime, le beneplacitum Apostolicum qui, dans l'espèce, a manqué. Pour les œuvres pies, au contraire, la volonté du fondateur suffit. « Fundator potest, « dit Ojetti, quamdiu vivit, pro lubitu, ea (opera pia) mu- « tare, et ad alias etiam profanas causas destinare (1). »

Autre conclusion : les approbations, les encouragements, les secours financiers de l'évêque et du clergé ne suffisent pas, aux yeux de la Congrégation du Concile, pour donner à une telle fondation la nature juridique de *locus ecclesiasticus*, de *bona ecclesiastica*. Il y faut un décret d'érection formel. Que l'on examine l'exposé historique de cette cause, les présomptions invoquées par les avocats de l'évêque, et l'on verra la portée de cette remarque, dont l'application pratique peut être très fréquente de nos jours.

2. Au second *dubium*, la Congrégation ne répond pas

comptes — cette demande étant justifiée par le droit de contrôler l'usage des donations faites à l'œuvre. Cependant la validité de la vente pourrait s'expliquer différemment : la S. C. estimerait l'acte valide parce que, dans l'espèce, il ne manquait ni la *justa causa vendendi* (dangers courus par l'œuvre) — ni le *beneplacitum Apostolicum* (si on suppose que l'évêché, en autorisant la vente, agissait en vertu de pouvoirs particuliers ou généraux reçus de Rome, circa *res immobiles pretiosas* alienandas). La raison de vendre aurait été d'autant plus facilement jugée suffisante que l'acquéreur était une Congrégation religieuse. Mais nous le répétons, la première explication nous paraît plus probable et plus fondée en droit.

(1) Ojetti, *Synopsis, v. loca pia.* Wernz (*Jus Decret.*, t. III, tit. V, n. 134) écrit : « Bona ecclesiastica in genere intelliguntur omnes res temporales, sive corporales sive incorporales, *quæ in dominio Ecclesiæ existunt* et ad fines et usus ipsius proprios *legitima auctoritate* destinatæ sunt. » Ailleurs, (tit. V, n. 159) il dit encore : « *Res ecclesiasticæ*, quæ generatim legibus Ecclesiæ alienationem sine solemnitate prohibentibus subjacent tantum intelliguntur illæ *in dominio Ecclesiæ*... constitutæ. Quare bona temporalia, quæ pertinent ad *pia opera mere laicalia absque ulla auctoritate ecclesiastica erecta*, legibus illis ecclesiasticis non subjiciuntur, v.g. quoad necessitatem indulti apostolici. Nam ipsum verbum « *Ecclesiæ* » in rubrica h. t. obstat ; illa enim bona, sensu vero et proprio, *res Ecclesiæ* dici non possunt. »

directement, mais elle subordonne sa réponse à la solution du troisième *dubium*.

3. De la réponse à ce dernier point, il ressort qu'elle ne tient pas l'œuvre de Guénange comme œuvre et propriété privées ordinaires, personnelles et indépendantes, au même titre qu'un héritage paternel.

Les offrandes des fidèles n'ont pas été faites, *sans conditions*, à la personne de M. Thilmont, et ne rentrent pas dans son domaine privé, *libres de toutes charges*; elles avaient une *destination pie* qui doit leur être conservée. Elles ont été faites, si l'on veut, à M. Thilmont, mais *intuitu operis, non intuitu personæ*.

L'évèque, on l'a vu, exigeait, comme un droit, la reddition des comptes d'administration de l'*ancien asile;* à la réclamation posée en ces termes, « *prout proponitur*, » la Congrégation répond *negative*. Elle estime sans doute, — soit que les comptes aient été rendus avec la régularité voulue, soit que l'autorité, en gardant le silence, se soit implicitement déclarée satisfaite, — que l'évêché n'a plus un droit strict à ces comptes *pour les années écoulées* (1).

Tel est l'élément *judiciaire* de la décision; mais il en est un autre, celui-ci *administratif* ou *économique* : « *ad* » *mentem, quæ est ut sac. Thilmont Episcopum adeat,* » *ipsique prout decet rationem administrationis reddat,* » *sin minus eam reddat S. C.* » Avant donc que l'affaire soit classée, la S. C. exige une sorte d'apurement de comptes, qui portera sur l'ensemble des opérations faites par le passé, et permettra de tirer au clair les diverses questions soulevées : l'origine des fonds de l'œuvre; ce qu'est devenu le produit de la vente de l'asile; quel est *le départ entre les*

(1) Quant à l'avenir, ce qui restera de biens à l'œuvre sera pour l'administration sous le contrôle de l'évêque; il n'y a jamais eu de doute sur ce point.

biens de l'œuvre et *les biens personnels* de M Thilmont; à qui par conséquent revient la propriété légitime de Basse-Guénange et de Pohlert. Car toutes ces questions s'enchaînent, et l'on ne peut résoudre le second doute sans connaître la solution du troisième : selon que Basse-Guénange et Pohlert ont été acquis avec les *biens personnels* ou avec des *emprunts en nom propre* de M. Thilmont, *ou bien avec les offrandes des fidèles*, ils doivent passer à M. Thilmont ou demeurer à l'œuvre pie (1).

Tout cela « *prout decet* » : il y a convenance à l'établir. Laquelle? La S. C. ne le dit pas. N'est-il pas permis d'y voir, entr'autres, celle-ci : ne pas laisser le diocèse de Metz, où l'affaire est publique, en suspens et dans le doute sur la parfaite droiture de conduite des personnes qui sont en cause; mais faire éclater au grand jour cette droiture de tous et mettre fin aux dissentiments passés, par la vérité loyalement cherchée et reconnue?

D'ailleurs, d'après l'exposé du cas, il semble que la difficulté ne soit pas grande de savoir à qui attribuer les biens restants, après règlement des comptes, puisque M. Thilmont en est réduit à solliciter de l'évêque, pour sa vieillesse, une honnête sustentation.

4. A cette dernière demande, la S. C. ne répond que par un « dilata » : elle renvoie l'examen après la liquidation de l'ensemble des affaires de Guénange.

P. C.

(1) Ojetti, *op. c., v. loca pia :* « Statuit jus commune (c. 17, de testam. x, [III, 26]) quod omnibus *piis voluntatibus* sit per locorum Episcopos providendum, *ut secundum defuncti voluntatem cuncta procedant.* » Reiffenstuel, *l. c.*, n. 9. — L'Église protège les pieuses volontés des donateurs vivants, comme celles des morts. C'est peut-être une raison du *prout decet* qui suit, dans la réponse de la S. C.

II.

Le décret du 7 décembre 1906 et la dispense du jeûne eucharistique pour les malades.

Ce décret, que nous avons reproduit dans notre numéro de février, a été précédé d'une délibération de la S. Congrégation du Concile en date du 15 septembre dernier.

A la suite des actes récents du Saint-Siège relatifs à la Communion quotidienne, un religieux de Belgique avait présenté à la S. Congrégation une double demande. L'une concernait les enfants qui viennent d'être admis à la première communion ; nous aurons occasion d'y revenir. L'autre se rapportait aux malades, qui, sans être en danger de mort, sont empêchés par une infirmité chronique ou prolongée d'observer dans toute sa rigueur le jeûne eucharistique. La plupart des prêtres, faisait observer le suppliant, ne croient pouvoir accorder la communion aux fidèles *non jejunis* que quand ils ont reçu les derniers sacrements et seulement tant que persiste le danger de mort. Les autres malades demeurent donc privés, durant des semaines entières, du Pain de Vie. Ne conviendrait-il pas d'apporter quelque adoucissement à la loi du jeûne sacramentel en leur faveur ?

Le Saint-Siège crut devoir prendre cette demande en considération et le doute suivant fut formulé :

Infirmis qui diuturno morbo laborant nec naturale jejunium in sua integritate observare queunt, nullum remedium suffragari potest, ne Pane Eucharistico tam longo tempore priventur?

Le rapport de la cause rappelait d'abord que le S.-Office, de nos jours, a coutume d'accorder, avec beaucoup plus de facilité et de bienveillance qu'auparavant, aux vieillards et

aux malades, la permission de communier une fois par semaine (voire même, s'il s'agit de personnes religieuses, plusieurs fois) quoiqu'ils aient pris quelque chose, *per modum potus*. On demande maintenant plus qu'une dispense par voie d'indult personnel.

Trois raisons paraîtraient s'opposer à une dispense générale. D'abord le Rituel dit expressément qu'à part les moribonds tous les autres malades doivent communier à jeun (1). De plus, la fréquence des communions deviendrait grandement onéreuse au clergé des paroisses et elle se prêterait peu à la pompe liturgique, prescrite pour le transport de l'Eucharistie (2), et au respect dû au T. S. Sacrement. Enfin on peut toujours pourvoir à la dévotion et à la piété des malades par voie d'indults personnels, comme on l'a fait jusqu'ici.

Mais, en faveur d'une atténuation de la loi, le rapport faisait valoir les motifs suivants.

Le but de cette loi a été de favoriser le respect envers l'Auguste Sacrement et de prévenir les abus de ceux qui s'approchaient de la sainte table *potu et escis repleti*. Or cet excès n'est pas à craindre de la part des malades, et le respect est sauvegardé, puisqu'il y a de la dispense une raison légitime.

De plus, pourquoi rendre impossible la communion aux malades qui, plus que d'autres, ont besoin de se nourrir du divin Réconfort, alors surtout que la communion fréquente est conseillée indistinctement à tous les fidèles?

(1) « Cæteris infirmis qui, ob devotionem, in ægritudine communicant, danda est Eucharistia ante omnem cibum et potum. »

(2) *Rituale*, tit. IV, n. 6. 7. 8. — Dans sa réponse du 6 février 1875, *in Mantuana* — décret **3337** (5590) — la Congrégation des Rites a déclaré *non une coutume, mais un abus « omnino abolendum »*, la pratique de porter le Viatique en secret et sans aucun signe extérieur de culte, *etsi desint gravia motiva quæ ita fieri suadeant.*

En outre la loi du jeûne est purement ecclésiastique, et même, comme telle, elle prévoit une exception *in casu infirmitatis aut alterius necessitatis* (1). Il ne faut donc pas en presser l'observance avec une telle rigueur qu'elle paraisse porter atteinte, selon les expressions du rapport, « au droit des fidèles de recevoir les sacrements. »

Quant aux inconvénients signalés tout à l'heure, on pourrait y obvier en ouvrant une voie moyenne. Ces inconvénients ne s'appliquent guère aux malades qui habitent les établissements où le S. Sacrement est conservé et les maisons qui jouissent du privilège de l'oratoire domestique ; d'autant que la S. Congrégation des Rites, par un décret du 7 février 1874, n. **3322**, permet que, dans les pieux établissements et les hôpitaux, l'Eucharistie puisse être portée avec moins de pompe (2). Pour les autres malades, il n'y aura qu'à donner aux Ordinaires le pouvoir de leur accorder dispense, au moins pour les plus grandes fêtes de l'année.

A la suite de ce rapport, la S. Congrégation répondit, le 15 Septembre, au doute proposé :

Juxta mentem, facto verbo cum SSmo.

Le *mens* de la S. Congrégation ne fut pas alors publié ; mais les termes du rapport et ceux mêmes de la réponse faisaient prévoir que le Saint-Siège, si favorable à la commu-

(1) Concile de Constance, sess. XIII.

(2) « I. An recitato ad altare *Confiteor*, *Misereatur*, *Ecce Agnus Dei*, *Domine non sum dignus*, possit permitti quod sacerdos cum pyxide sine velo humerali deferat ad infirmos sacram communionem, saltem a duobus candelas deferentibus comitatus et adhibita etiam umbella, si fieri potest, praesertim si ab altari distant infirmi ? II. An modo supradicto deferri possit sacra communio non solum in toto valetudinario sive a parte antea sive a parte postea altaris ; sed etiam in aliquibus cubiculis, ex quibus, etsi altare non videatur, tamen vox sacerdotis celebrantis auditur ? — R. Ad I et II, nihil obstat, dummodo tamen in delatione SSmi Sacramenti umbella omnino adhibeatur. »

nion fréquente et quotidienne, ne tarderait pas à tempérer pour les malades les rigueurs de la loi ecclésiastique. Le décret du 7 décembre a confirmé ces prévisions. Nous reproduisons ici, à titre de commentaire de ce décret, une note que Dom Pierre Bastien a bien voulu nous adresser de Rome.

« Il ne s'agit évidemment pas, dans le Décret, de la communion en viatique, dont les règles ont été tracées par le Rituel romain : « *Pro Viatico autem ministrabit* (Parochus), « *cum probabile est*, *quod* (infirmus) *eam amplius sumere* « *non poterit... Potest Viaticum brevi morituris dari* « *non jejunis* (1). » C'est le cas des malades qui sont à l'article ou du moins en danger de mort. Les théologiens, il est vrai, ne sont pas d'accord pour déterminer l'espace de temps qu'il faut mettre entre les communions données à un malade non à jeun durant la même maladie ; mais l'opinion de Laymann (2) qui permet la communion *non jejunis* chaque fois que la dévotion et les dispositions du pénitent le permettent, et même chaque jour, a prévalu et est communément admise (3). Benoît XIV résume parfaitement cette doctrine en disant : « Ne parochi renuant sanctissimam Eucharistiam iterato deferre ad ægrotos, qui etiam perseverante eodem morbi periculo illam sæpius per modum Viatici, cum naturale jejunium servare nequeunt, percipere cupiunt (4). »

(1) Tit. IV, c. IV, n. 3 et 4.

(2) *Theol. moral.* l. v, tr. IV, c. 6, n. 20.

(3) Cfr. Lugo, *de Sacr. Euch.*, d. XV, sect. III, n. 64 ; S. Alph., l. VII, n. 285 ; Lehmkuhl, t. II, n. 161 ; Card. Gennari, *Consultazioni morali*, t. I, cons. 51, p. 232 sqq., etc.

(4) *De synod. diœces.*, l. VII, c. 12. n. 4 sq ; Lehmkuhl, *l. c.*, ajoute : « Neque quod ægrotus, cum sanus erat, S. Communionem non tam frequenter sumpsit, ratio est cur etiamnunc, modo satis dispositus sit, raro ad eam admittatur. »

« Mais il est une autre catégorie intéressante de malades qui, sans être en danger de mort, sont atteints de maladies chroniques et ne peuvent observer la loi du jeûne avant la communion, dont ils sont ainsi privés. Le texte du Rituel romain certes est formel à leur égard : « *Cœteris autem infirmis qui ob devotionem in ægritudine communicant, danda est Eucharistia ante omnem cibum et potum, non aliter ac cœteris fidelibus, quibus nec etiam per modum medicinæ ante aliquid sumere licet.* » (*l. c.* n. 4). Tel était également l'enseignement presque universel des théologiens. Sans doute ceux-ci permettaient dans ces cas la communion immédiatement après minuit ; car il n'est pas à supposer, disaient-ils, que l'Église voulût la stricte observation de la loi de ne point communier les fidèles durant les heures de la nuit, au préjudice de la consolation spirituelle et des secours que les malades retirent de la sainte Eucharistie. Quelques-uns permettaient aussi une dérogation pour la communion pascale. (V. Gennari, *l. c.*) Mais en définitive ces malades, comme les autres fidèles, étaient tenus au jeûne naturel. C'est à ce point de la discipline ecclésiastique que déroge le présent décret.

« Les malades pourront jouir du privilège de communier sans observer le jeûne naturel aux trois conditions suivantes : « 1° *ut infirmi jam a mense decumbant*, 2° *absque certa spe ut cito convalescant*, 3° *de confessarii consilio.* » La première condition est que ces malades « *decumbant* » depuis un mois. Ce terme d'un mois, à notre avis, doit être pris dans le sens moral et nous ne ferions aucune difficulté de concéder la communion, s'il manquait un jour ou deux pour parfaire le laps d'un mois. Ce qui nous confirme dans ce sentiment, c'est que tout le poids de la concession repose sur la seconde condition, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas espoir d'une prompte convalescence.

« L'interprétation du mot *decumbere* nous offre une autre difficulté. Doit-il s'entendre dans le sens strict : *être alité*, ou peut-il également se comprendre, dans un sens plus large, des malades qui, sans être continuellement alités, sont cependant astreints à garder la chambre en raison même de la gravité de leur infirmité et, par là, sont dans l'impossibilité de se rendre à l'église, soit pour entendre la messe, soit pour y recevoir la sainte Communion? A notre avis, c'est ce dernier sens que le décret a voulu donner au mot *decumbere*. Le but et l'esprit même de ce document l'indiquent suffisamment par ces paroles : « *Quæsitum est, si quo forte modo consuli posset ægrotis* DIUTURNO MORBO LABORANTIBUS *et Eucharistico Pane haud semel confortari cupientibus, qui naturale jejunium in sua integritate servare nequeunt.* » Ces paroles démontrent que le décret a eu pour fin de soulager ces personnes, atteintes d'une longue maladie, sans pour cela exiger que, durant tout le cours de leur maladie, elles soient alitées. Cette interprétation, que nous croyons la plus conforme à l'esprit du décret, permettra également de faire bénéficier de cette faveur les personnes qui, en raison de leur vieillesse, seraient longtemps privées de la sainte Communion. *Senectus ipsa morbus.*

« La seconde condition exige *qu'il n'y ait pas d'espoir certain de prompte convalescence.* C'est, selon nous, la condition principale ; car de là on juge de la gravité de la maladie ou de l'infirmité, qui ne permet pas de se munir des secours de la religion en observant les conditions imposées à tout fidèle non en danger de mort. Évidemment ce sera, dans la pratique, affaire d'appréciation ; mais nous ne voudrions pas que cette pratique fût rigoureuse.

« Enfin la troisième condition requiert *le conseil* du confesseur. Notons encore ici comment le S.-Siège demeure

fidèle aux principes émis dans le décret du 20 décembre 1905, d'après lesquels le consentement ou la permission du confesseur ne sont plus requis, mais seulement son avis. Que les confesseurs s'en souviennent et n'usurpent pas une autorité qui ne leur a pas été donnée. Le pénitent fera œuvre de prudence et de sagesse en suivant ces conseils, mais il n'y est pas tenu (1).

« Le décret, toutefois, dans l'usage du privilège de communier après avoir pris quelque chose *per modum potus*, ne met pas tous les malades sur le même pied. Pour ceux qui vivent « *in piis domibus* », monastères, refuges, hospices, pensionnats tenus par des prêtres, des religieux ou religieuses, etc., ou jouissent du privilège de l'oratoire domestique où l'on célèbre la messe, le S.-Siège leur accorde de pouvoir communier une fois ou deux par semaine sans être à jeun (2). Les autres, au contraire, ne pourront le faire qu'une fois ou deux par mois, sauf s'ils ont obtenu un indult spécial du Saint-Office.

(1) Le rapport de la Congrégation proposait d'accorder aux Ordinaires le pouvoir de dispenser ; le Décret accorde la dispense directement aux malades eux-mêmes, sous la seule réserve de l'avis du confesseur.

(2) Le Décret ne parle expressément que du privilège de l'oratoire domestique ; mais il est évident qu'on devrait en dire autant, pour les cas où quelqu'un dans la maison jouirait du privilège de l'*autel portatif*. De plus, quoique le Décret dise : « Aut privilegio *fruuntur* celebrationis missæ in oratorio domestico », on ne doit pas restreindre la permission de communier aux seuls indultaires de l'oratoire domestique ; on peut l'étendre à toutes les personnes qui habitent la maison ; on est même autorisé à les communier ainsi, à titre de malades, alors même que régulièrement on n'aurait pas la faculté de donner la communion aux messes célébrées dans l'oratoire. En effet l'intention évidente du Saint-Siège est ici de favoriser les malades : en accordant la communion plus fréquente là où la messe est célébrée, il a égard non aux termes de l'indult spécial en vertu duquel cette célébration a lieu, mais au seul fait que l'Eucharistie est consacrée dans la maison et que, par suite, on n'a pas à la transporter. (N. D. L. R.

« La raison de cette différence entre malades et malades est, croyons-nous, d'abord la charge considérable qui en résulterait pour les curés qui auraient de nombreux infirmes dans leur paroisse, charge bien légère quand un malade vit en communauté ou possède un oratoire dans sa demeure. Puis l'Église n'aime pas que la Sainte Eucharistie soit portée en secret, ainsi que la S. C. des Rites l'a déclaré, le 6 février 1875, n. 3337. Si on la portait ostensiblement et avec la solennité voulue aux malades atteints de maladies chroniques, le respect dû à la Sainte Eucharistie y perdrait par suite de la fréquence du cortège dans les rues. Ce manque de respect serait plus sensible encore, là où le prêtre est obligé de porter en secret la Sainte Communion aux malades, afin d'éviter les outrages à cet auguste Sacrement. Cet inconvénient n'est aucunement à craindre pour les personnes qui vivent dans une communauté religieuse ou dans une maison où il y a un oratoire, d'autant plus que la S. C. des Rites, par son décret du 7 février 1874, n. 3322, permet de leur porter la Sainte Communion d'une manière moins solennelle.

« A l'occasion de ce décret, on nous a posé de divers côtés la question suivante : il y a de vrais malades, qui ne sont pas alités, mais sont dans l'impossibilité de garder le jeûne ; ils sortent et vont à l'église. Peuvent-ils profiter du décret ? Nous avons tenu à nous informer, à la source même, des intentions du S.-Siège. La réponse fut que le décret ne pouvait s'appliquer à ces personnes, mais que le S.-Siège donnerait une interprétation en leur faveur. Jusqu'à ce que ce privilège leur soit étendu, il n'y a d'autre moyen d'obvier à cette situation que de s'adresser au Saint-Office qui, de nos jours, se montre plus large pour accorder des indults.

« Quant à la clause *per modum potus*, elle a été expliquée

par une réponse du Saint-Office du 7-10 septembre 1897 (1). « *Respondetur ad mentem ut in Abellinen. 4 junii 1893. Mens est* que, quand on dit *per modum potus*, on entend qu'on peut prendre du bouillon, du café ou une autre nourriture liquide, dans laquelle on a mêlé quelque substance, comme par exemple de la semoule, des miettes de pain, etc., pourvu que l'ensemble ne vienne pas à perdre la nature de nourriture liquide. » Les malades dispensés par le nouveau Décret, pourront donc user, avant la Communion, non seulement de liquides purs, même nutritifs, comme du lait, du bouillon, du jus de viande, mais aussi de vermicelle, pâtes ou riz en suspension dans le liquide. »

« D. Pierre Bastien. »

S. CONGRÉGATION DES RITES

I.

Leçons du premier nocturne. — Messe des funérailles.

Tarbien (Tarbes).

Rmus Dnus Franciscus Xaverius Schoepfer, Episcopus Tarbiensis, a Sacrorum Rituum Congregatione sequentium dubiorum solutionem reverenter expostulavit; nimirum :

I. Decreto n. 3923, diei Junii 1896, *Plurium Diœcesium*, præcipiente lectiones de Scriptura occurrente in duplicibus infra 2am classem, excipiuntur tamen lectiones, quæ « approbatæ jam fuerint, vel in Breviario habentur pro duplicibus seu majoribus, seu etiam minoribus ». Quæritur :

Utrum ea exceptione comprehendantur non tantum eæ peculiares lectiones, quæ certis quibusdam Sanctis assignantur et

(1) *Nouv. Rev. Th.*, t. xxxiv, p. 146.

integre inseruntur in Breviario sicut et in Proprio diœcesano, sed etiam eæ omnes, quæ assignantur de Communi, et in prædictis Breviario et Proprio tantummodo indicantur, rubrica ad eas remittente; sicut v. g. in Festo S. Dominici, die 4ª Augusti, indicantur pro 1° nocturno lectiones *Beatus vir* etc. de Communi Conf. non Pontif. 2° loco; sicut etiam v. g. in Festo S. Fausti (in Proprio Prov. Auxitanæ, ad 28ᵃᵐ Septembris) remittitur, pro clero Tarbiensi, ad Lectiones *Fidelis sermo?*

II. Utrum feria IV Cinerum, in Ecclesiis parochialibus, ubi unicus est Sacerdos, celebrari possit Missa exequialis?

Et Sacra eadem Congregatio, referente subscripto Secretario, audito etiam voto Commissionis Liturgicæ, reque mature perpensa, respondendum censuit :

Ad I et II. *Affirmative.*

Atque ita rescripsit.

Die 5 Julii 1901.

D. Card. FERRATA, *Præf.*

L. ✠ S.

† D. Panici, Archiep. Laodicen., *Secret.*

I. On s'accordait à dire que le décret 3923 n'avait pas d'effet rétroactif. On n'aura pas à s'en préoccuper davantage lorsque le bréviaire ou le propre diocésain marqueront au premier nocturne, même pour les doubles mineurs, non seulement des leçons particulières, mais encore des leçons du commun.

II. Le Mercredi des Cendres n'était pas compris dans l'énumération des jours qui n'admettent pas la messe de sépulture. Toutefois, là où il n'y a qu'une messe, la cérémonie de la bénédiction des cendres ne pouvant être séparée de la messe du jour, le doute était permis. Il faut remarquer que la bénédiction des cendres n'est pas de précepte dans toutes les églises : on peut donc l'omettre, là où elle n'est pas de rigueur, et célébrer la messe de sépulture.

Cependant, si le curé était tenu ce jour-là d'appliquer la messe *pro populo*, il ne pourrait célébrer la messe de sépulture et il devrait dire la messe de la férie. Il en serait de même si, par une disposition spéciale de l'Ordinaire, ou en vertu de la coutume du lieu, il avait à faire la cérémonie des cendres.

II.

Les clercs tonsurés peuvent toucher les vases sacrés. — Surplis du servant de messe. — Pouvoir des diacres de transporter le S. Sacrement. — Coutume au sujet d'une cérémonie du chœur. — Génuflexion à la messe solennelle devant le S. Sacrement. — Calendrier d'un Séminaire. — Nom du patron du lieu dans l'oraison « A cunctis. » — Messe de sépulture. — Oraison aux saluts du S. Sacrement.

Insequentium dubiorum declarationes a Sacra Rituum Congregatione expostulatæ sunt; nimirum :

I. An clerici prima tantum tonsura initiati, ad mentem decreti 14 Martii 1906, tangere possint vasa sacra et lintea sacra ac calicem præparare in sacristia absque speciali indulto?

II. An omnes qui vestem talarem induunt, sint vel non tonsurati, debeant juxta Rubricas Missalis (*Ritus servandus in celebratione Missæ, tit. II, 1*) superpelliceum induere dum Missæ inserviunt?

III. An Diaconus ratione ministerii sui possit, etiam præsentibus sacerdotibus et extra casum necessitatis, Sanctissimum Sacramentum de uno altari ad alterum deferre?

IV. Juxta Cæremoniale Episcoporum (*Lib. II, cap. 3, n. 5*) Celebrans Vesperarum, in initio hujus Officii, quando ad suum locum pervenit, sedet paululum, exceptis pluvialistis; an omnes de choro sedere debeant in eodem momento, et in sensu affirmativo, consuetudo contraria pro clero de choro potestne servari?

V. Utrum in Missa solemni coram SSmo Sacramento exposito

Celebrans, postquam dixit in initio *Oramus te* et ad Offertorium *Veni Sanctificator*, debeat cum ministris rursus genuflectere antequam aliquantulum se retrahat versus cornu Evangelii in thuris impositione?

VI. In eadem Missa, Subdiaconus, accepta patena post oblationem calicis, genuflectit in suppedaneo ad dexteram diaconi : debetne iterum genuflectere, cum venerit ante infimum gradum?

VII. Sacra Rituum Congregatio decrevit quod Missa Ordinationis in Sabbatis Quatuor Temporum sit de Feria; quæritur utrum in hac Missa facienda sit commemoratio simplicis aut simplificati occurrentis?

VIII. In quodam Seminario, studiorum causa sunt duæ categoriæ sacerdotum sub aliquo respectu distinctæ sive quoad exercitia spiritualia, sive quoad alia exercitia. Alii eorum certæ vivendi disciplinæ minus strictæ subjecti sunt et extra Seminarium in ecclesiis diversis Missam celebrant, alii vero in Seminario Missam celebrant. Juxta indultum alumni omnes hujus Seminarii se conformare tenentur Kalendario Congregationis religiosæ ad quam pertinent Moderatores et Directores prædicti Seminarii. Quæritur an utraque categoria sacerdotum hujus Seminarii se conformare teneantur Kalendario ejusdem Familiæ religiosæ?

IX. Utrum a sacerdote Missam celebrante in ecclesia dedicata alicui mysterio Divinarum Personarum vel in oratorio quod Titulare non habet, in oratione *A cunctis* nominari debeat Patronus loci, si in loco ubi celebrat consuetudo adsit faciendi in Suffragiis commemorationem de loci Patrono?

X. Quando transfertur festum v. g. Annuntiatio B. M. V. in quo exequiæ cum Missa exequiali prohibentur, hæc prohibitio subsistitne die impedita vel die in qua Officium transfertur?

XI. An in functione Benedictionis SSmi Sacramenti, præter orationem de eodem, alia cantari possit?

Sacra porro Rituum Congregatio, exquisita sententia Commissionis Liturgicæ, omnibus sedulo perpensis, rescribendum censuit :

Ad I. *Affirmative* (1).

Ad II. *Affirmative, nisi pro laicis alicujus familiæ religiosæ obstent specialia statuta approbata.*

Ad III. *Affirmative.*

Ad IV. *Consuetudinem servari posse.*

Ad V. *Negative* (2).

Ad VI. *Negative Juxta Rubricas Missalis* (Ritus servandus in celebratione Missæ, tit. X, n. 8), *et juxta decretum* n. 4027, Plurium diœcesium, *9 junii 1899, ad II* (3).

Ad VII. *Affirmative, in Sabbato Pentecostes; Negative, in aliis, nisi Officium fuerit de Feria, quo in casu commemoratio non est omittenda* (4).

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, 1906, t. XXXVIII, p. 556. Théologiens et canonistes étaient d'accord pour admettre que la coutume avait étendu aux clercs tonsurés la faculté de toucher les vases sacrés en dehors du ministère de l'autel, malgré le ch. *Non liceat*, De consecr. dist. 23, qui réservait ce droit aux acolythes. Le décret du 14 mars 1906 a consacré cette coutume et paraît établir pratiquement que le fait de transporter le calice de la crédence à l'autel et de l'arranger, à la fin de la messe, après qu'il a été purifié et essuyé, ne rentre pas dans le ministère de l'autel proprement dit. *A fortiori* un tonsuré pourra-t-il, à la sacristie, préparer le calice avant la messe. C'est un point désormais acquis.

(2) Ils ne quittent pas en réalité le milieu de l'autel.

(3) D'après le décret 4027 (*Nouv. Revue Théolog*, 1900., t. XXXII, p. 326): « Diaconus et subdiaconus, Sacramento exstante super altari semper et tantum genuflectunt in loco a quo recedunt », on pouvait entrevoir la solution donnée par la réponse actuelle, surtout si nous rapprochons ce texte du passage des rubriques du Missel auquel nous renvoie la S. Congrégation : « Subdiaconus, reddita patena, et deposito velo... *genuflectit* et descendit retro post celebrantem, et cum dicitur *Pax Domini, iterum genuflectens* accedit... » La déclaration actuelle confirme, nous sommes heureux de le constater, l'interprétation donnée autrefois (*loc. cit.*) par la *Nouv. Revue Théologique* des mots « *Sacramento exstante super altari* », qu'il faut entendre non seulement de la partie de la messe comprise entre la consécration et la communion, mais encore de la messe solennelle célébrée devant le Saint-Sacrement exposé.

(4) On fera mémoire du saint à la messe du samedi des Quatre-Temps de la Pentecôte, parce que ce jour-là on récite toujours l'office du temps : il en

Ad VIII. *Affirmative, nisi agatur de presbyteris beneficiatis, qui, ut alias resolutum est, tenentur sequi Kalendarium ecclesiæ sui beneficii.*

IX. *Affirmative, si vigeat consuetudo faciendi de Patrono commemorationem* (1).

Ad X. *In die sola impedita, nisi Annuntiatio transferatur cum feriatione* (2).

Ad XI. *Affirmative, priusquam cantetur* Tantum ergo *quando aliæ dicendæ sint preces. Negative, in casu opposito, necnon in festo et infra octavam SSmi Corporis Christi.*

Atque ita rescripsit.

Die 23 novembris 1906.

L. ✠ S. S. CARD. CRETONI, *Præfectus.*

† D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secret.*

III.

Oratoires des Communautés religieuses

SECOVIEN (SECKAU).

Rmus Dnus Leopoldus Schuster, Episcopus Secoviensis, Sacrorum Rituum Congregationi reverenter exposuit et enixe petiit, ut sequentia dubia solvantur; nimirum :

In diœcesi Secoviensi, vasta sunt quinque monasteria, nimirum tria Ordinis S. Benedicti, unum Ordinis Cisterciensis et unum

sera de même, si on fait l'office de la Férie, aux autres Quatre-Temps. La messe de l'ordination étant, dans ce cas, la messe du jour, on y fera les mémoires occurrentes comme à l'office Si au contraire l'ordination a lieu un jour où on ne fait pas l'office de la Férie, la messe fériale de l'ordination, sans être strictement votive, n'est pas la messe du jour; on dira les oraisons du temps, mais non les mémoires occurrentes qui se disent à la messe du our (S. R. C., 3553 [2], et *Ord. Fratr. Minor.*, 12 mai 1905, IV. Cf. *Nouv. Rev. Théologique*, 1906, t. XXXVIII. p. 449.)

(1) S. R. C. *Decretum circa commemorationes... in suffragiis sanctorum*, 27 jun. 1899, 4043 [7].

(2) Soit par indult spécial, soit de droit commun lorsque cette fête est en occurrence avec le Vendredi-Saint ou le Samedi-Saint.

Canonicorum Regularium Lateranensium; insuper permulta cœnobia aliorum Ordinum Mendicantium S. Francisci et S Dominici, S. Joannis de Deo, etc. Interdum in illis monasteriis casus accidit, ut novum oratorium e. g. pro recitando Officio tempore hiemali in ædibus monasterii erigatur simul cum altari sive fixo, sive portatili, ut ibi etiam Missa celebrari possit ab infirmis et senibus debilibus. Præterea talia oratoria cum altari interdum etiam in domibus extraneis, quæ a monasterio sive longe, sive parum distant et peculium monasterii sunt, eriguntur, in quibus domibus unus vel plures Patres per aliquod tempus sive œconomiæ sive sanitatis colendæ causa versantur. Hinc quæritur :

I. Estne licentia, Missam ibi celebrandi, ab Episcopo Ordinario petenda, an sufficit necessitas vel utilitas communitatis religiosæ? — Et quatenus affirmative ad secundum.

II. Valet hoc etiam de oratoriis, quæ extra monasterium ipsum sita sunt, sed ad ejus peculium pertinent?

Porro Sacra Rituum Congregatio, exquisita Commissionis Liturgicæ sententia, reque maturo examine perpensa, ita respondere rata est :

Ad I. *Si agatur de Regularibus proprie dictis, negative ad primam partem; affirmative ad secundam, de licentia superioris generalis aut provincialis juxta decretum* n. 4007 Super oratoriis semipublicis *23 Januarii 1899; si vero sermo sit de aliis communitatibus, servetur decretum* n. 3481 Nivernen., *8 Martii 1879 ad II.*

Ad II. *Negative, nisi adsit indultum.*

Atque ita rescripsit.

Die 10 Novembris 1906.

L. ✠ S. S. Card. CRETONI, *Præfectus.*
† D. PANICI, Archiep. Laod., *Secr.*

I. Les oratoires dont il s'agit dans la première question sont des oratoires domestiques. C'est, pour les réguliers proprement dits, le général, ou le provincial, qui règle leur érection, et le décret général 4007 spécifie expressément qu'il

n'est pas dérogé à leurs facultés et privilèges sur ce point. Pour les communautés à vœux simples, l'Ordinaire du lieu peut autoriser seulement l'Oratoire principal de la communauté, comme oratoire public ou comme oratoire semi-public, suivant le cas : mais là s'arrête son droit (1). Si en plus de cette chapelle principale qui tient lieu d'église pour la communauté, il était nécessaire d'ériger un autre oratoire, il faudrait recourir au Saint-Siège, comme le rappelle le décret 3484[2].

II. En droit strict les réguliers ne peuvent ériger des oratoires au dehors de leurs monastères, couvents, résidences ou collèges : néanmoins la plupart des familles religieuses énumérées dans l'exposé ont des indults le leur permettant. Dans le cas où elles n'auraient pas ces facultés spéciales, l'évêque pourrait ériger, sans indult, un oratoire semi-public ou une chapelle publique ; mais il ne saurait autoriser un oratoire privé.

Fr. Robert TRILHE Ord. Cist.

(1) VERMEERSCH, *De religiosis institutis et personis*, t. I, n. 511.

Notes de littérature ecclésiastique

John Henry Newman considéré comme Maître, par M. Léonce de Grandmaison. (Études du 20 Décembre 1906).

« La faveur chaque jour croissante que rencontrent en France les livres du grand converti de Littlemore ; les séries d'études, de traductions, d'adaptations qui se succèdent sans trève à leur propos ; l'insistance avec laquelle on nous présente Newman comme l'initiateur de la pensée religieuse moderne, comme l'apologiste le mieux accommodé à nos besoins présents, amènent à se demander si, et dans quelle mesure, il doit être accepté comme maitre. » (p. 721). C'est la question que M. de Grandmaison cherche à résoudre ; sans se départir, envers Newman, d'une sympathie bien méritée, mais aussi sans céder à un engouement aveugle, il s'efforce simplement d'être clairvoyant et équitable.

L'étude sur Newman *psychologue* témoigne, chez l'auteur de l'article, d'une profonde admiration pour les écrits et les sermons du célèbre converti. A ce point de vue, Newman est un maitre qu'il sera grandement utile de suivre.

Comme *initiateur*, il ne faut pas exagérer l'originalité de Newman ; mais s'il a eu des précurseurs et des émules, il reste pourtant vrai de dire qu'il a « contribué largement à donner droit de cité, dans la philosophie religieuse, à la notion de raison implicite, et, dans la théologie, à celle du développement vital. » (p. 738).

En philosophie, il a eu une part considérable d'influence dans la réaction anti-intellectualiste contre le crédit exclusif accordé aux opérations et aux données de la logique formelle ; contre le culte, trop exclusif aussi, de « l'idée claire » ; contre la prétention de « réduire nos certitudes légitimes à ce qui est objet, ou d'intuition immédiate, ou de démonstration stricte. »

« Nul de nous, écrit-il, ne peut agir sans accepter des vérités qui, pour n'être ni intuitives ni démontrées, n'en sont pas moins souveraines. Si notre nature a une constitution et des lois, une de ces lois consiste à accepter absolument comme vraies certaines propositions, au-delà du domaine étroit des conclusions liées par la logique formelle ou virtuelle » (1).

Plus importante à signaler est l'attitude de Newman à l'égard de l'idée de développement vital dans le dogme chrétien. Cette idée, il ne l'a pas créée. Elle existait, avant lui; mais elle était à trop bon droit suspecte. A cause du patronage sous lequel on la voyait se présenter, celui des hégéliens, de David Strauss surtout, on était porté à méconnaître la part de vérité qu'elle pouvait contenir et, par un procédé aussi naturel que simpliste, à la rejeter en bloc. Le rôle de Newman fut de la dégager de ces compromissions, en montrant que si une fausse conception de développement doctrinal est condamnable, certaine autre conception peut être légitime, utile, et même nécessaire. Établir cette autre conception, préciser les limites légitimes de ce développement — disons le mot, de cette évolution — dans la doctrine chrétienne ; définir, d'une part, l'évolution qui serait une addition des doctrines étrangères au dépôt ou une corruption des doctrines révélées, et d'autre part, l'évolution qui assure l'immutabilité substantielle des dogmes : bref, établir « les notes » du vrai développement sans altération, telle fut la tâche que Newman, sans donner le dernier mot, contribua grandement à réaliser. De ces notes, voici une simple énumération : « 1° préservation du type initial ; 2° continuité dans les principes ; 3° pouvoir d'assimilation ; 4° conséquence logique ; 5° anticipation des traits à venir ; 6° action conservatrice dans le présent ; 7° vigueur constante dans le temps » (p. 747).

Ce sont là les principes théoriques ; Newman en a fait une application pratique que l'on sent devoir être infiniment délicate, et qui a été généralement heureuse, à de nombreux cas de

(1) *Grammar of Assent*, p. II, ch. VI, n. 1.

dogmes. Aussi M. de Grandmaison écrit-il, à la fin de ce premier article : « Je ne veux pas dire que tout soit expliqué par là, et que l'*Essay* de Newman nous donne la clef de tous les problèmes, le chiffre de toutes les énigmes soulevées par l'histoire du dogme. Mais il faut convenir qu'il a fait plus, peut-être, que tout autre théologien, pour nous orienter dans ce vaste domaine, et c'est assez pour qu'on lui reconnaisse la pénétration géniale qui fait les initiateurs » (p. 750).

Un second article exposera les raisons qui interdisent pourtant de « substituer (Newman), de l'égaler même comme formateur, aux grands théologiens classiques » (p. 750).

Sur la question du Pentateuque, par A. Condamin, S. J. (Revue pratique d'Apologétique, du 1er Janvier 1907).

Le R. P. A. Condamin passe en revue quelques ouvrages récents, qui s'occupent de la question du Pentateuque et, à propos de celle-ci, de la dernière décision de la Commission Biblique (1). Il constate, chez des auteurs protestants même favorables au Catholicisme, une mauvaise humeur assez marquée à l'égard de la décision, et aussi un certain trouble inquiet, à raison de l'intervention pontificale, qui est venue *approuver* l'acte de la Commission. En quelques lignes, avec beaucoup de mesure le P. Condamin remet les choses au point, et marque la portée de l'approbation pontificale et de la teneur doctrinale du décret.

« Il importe souverainement de dissiper les malentendus. L'approbation du Pape *in forma communi* — les canonistes sont unanimes là-dessus — ne change ni la provenance ni la nature d'un décret. Le décret, ici, n'émane ni du Pape, ni même d'une Congrégation romaine, mais d'une Commission ; il garde une valeur *directive* (2), mais l'autorité pontificale n'y est pas

(1) Cf. *Nouvelle Revue Théologique*, p. 452-453, Août 1906.

(2) La première décision de la Commission pontificale pour les études bibliques débute en ces termes : « Cum ad normam directivam habendam pro studiosis S. Scripturæ proposita fuerit Commissioni pontificiæ de re biblica sequens quæstio... » (*Revue Biblique*, 1905, p. 161. Cf. *Nouvelle Revue Théologique*, 1905, p. 289-300).

engagée directement ; *a fortiori*, l'infaillibilité n'est pas en cause. »

« De plus, on a le droit, ou même le devoir, de peser tous les termes de la décision, soigneusement choisis, sans doute, en matière aussi grave. On remarquera tout d'abord que la question de fond n'est pas tranchée directement : la réponse porte sur la valeur des « arguments entassés par les critiques » et mis en balance avec les preuves traditionnelles. En second lieu, l'analyse critique du Pentateuque, la distinction des documents n'est pas atteinte directement par la réponse de la Commission. On reste libre d'admettre cette analyse à condition de ne point nier l'authenticité mosaïque au moins substantielle, et de ne point dater de l'âge postmosaïque « la plus grande partie » ou « une très grande partie » (*maxima ex parte*) de ces documents. La réponse négative porte en effet sur l'ensemble de la question posée. Des théologiens très autorisés, le R. P. D. Zanecchia, O. P., et M. U. Fracassini, recteur et professeur au Séminaire de Pérouse, consulteur de la Commission biblique, ont émis récemment et publiquement à Rome des opinions dans ce sens. Comme ils ne disent pas clairement quelle part ils laissent à Moïse dans le Pentateuque actuel, je n'oserais pas dire qu'ils sont en désaccord formel avec la décision de la Commission pontificale. »

« Une rapide lecture ne permet pas de saisir le sens exact des formules et la portée des clauses, quand on ne s'est pas familiarisé avec le style des chancelleries romaines. Que M. Briggs (un protestant déçu par la décision) considère attentivement les quatre réponses ; il verra qu'il en a exagéré le côté restrictif. S'il les compare à la thèse reçue presque unanimement chez les Catholiques jusqu'à ces derniers temps, il comprendra qu'il y a là, en somme, un pas en avant, quoique fait avec une grande circonspection. Mais la lenteur et la prudence s'imposent quand on dicte une *direction* sur un point aussi important, beaucoup d'esprits étant naturellement portés à aller aussitôt aux extrêmes limites du permis, et même à les dépasser. »

Bibliographie

Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège : Syllabus; Index; Saint-Office; Galilée, par L. Choupin, docteur en Théologie et en Droit canonique, professeur de droit canonique. 1 vol. in-16, pp. 388. Prix : 4 frs. Paris, Beauchesne, 1907.

Le titre de cet ouvrage en indique suffisamment l'objet et l'importance. L'autorité, l'infaillibilité doctrinale : qui n'en parle pas, un jour ou l'autre, tantôt pour les invoquer, tantôt pour les attaquer? Mais dans quels actes du Saint-Siège, à quels degrés, bien divers on le sait, suivant les cas si variés, cette autorité se trouve-t-elle engagée, c'est ce qu'ignorent trop souvent et les partisans, et bien plus encore les adversaires de l'infaillibilité. M. Choupin, étudiant les diverses formes sous lesquelles s'exerce le magistère de l'Église, a voulu mettre en lumière et préciser la valeur des différentes décisions ecclésiastiques et le genre d'adhésion que nous leur devons.

Il traite successivement de la nature et de l'objet de l'infaillibilité (1re partie); de l'adhésion que nous devons aux décisions infaillibles de l'Église ou du Pape; des Constitutions et Encycliques pontificales où l'infaillibilité n'est pas en cause, de leur *autorité* et de l'*adhésion* que nous leur devons; des décisions doctrinales du Saint-Office ou de l'Inquisition et de l'autorité que leur apporte l'approbation du Pape, donnée soit *in forma communi*, soit *in forma specifica;* des Décrets disciplinaires des Congrégations (IIe partie).

C'est là, pourrait-on dire, la théorie générale. La suite du livre contient une application pratique de cette doctrine à deux cas particuliers, célèbres entre tous : aux *Décrets* de l'Index et du Saint-Office dans le procès de Galilée, et au *Syllabus*. Sur l'autorité de ce dernier, M. Choupin, après avoir exposé et jugé les opinions connues, donne ses propres conclusions elles viennent d'un théologien et d'un canoniste compétent, et, si elles n'arrêtent pas encore les flots d'encre versés sur la question, elles obtiendront considération.

La dernière partie contient un commentaire du Syllabus. « On trouvera dans cette cinquième partie le *texte authentique* du Syllabus, les *sources* d'où chaque proposition a été tirée, le *contexte* et les *circonstances historiques*, qui aident beaucoup à comprendre le sens précis des propositions, la

valeur et la portée de la condamnation. Comme la plupart de ces erreurs ont été de nouveau condamnées par le concile du Vatican, ou par Léon XIII et Pie X, dans différentes Encycliques, les passages les plus importants de ces documents sont indiqués. »

D'après cet aperçu général, le lecteur verra sans peine combien ce livre, fait de clarté et de modération judicieuse, peut et doit être utile à tous pour mesurer la portée des enseignements de l'Église et des obligations qu'il nous imposent; combien il peut être efficace, spécialement quand il s'agit du Syllabus, sinon pour désarmer la haine de nos ennemis, du moins pour armer la bonne volonté de nos défenseurs. P. C.

Action Populaire. GUIDE SOCIAL 1907. — 1 vol. in-8°, pp. 364. Reims, Action Populaire, rue de Venise, 48; Paris, Lecoffre, 1907.

Le *Guide social* qui vient de paraître pour la quatrième fois s'appellerait tout aussi justement le « *Musée social.* » Nous venons de feuilleter le volume et d'en parcourir les tables et nous ne voyons guère quel est le desideratum que l'on pourrait formuler, quelle est la lacune qu'il y aurait à combler. Sur les questions les plus variées qui se rapportent à l'action sociale, — questions théoriques, et surtout questions pratiques — les nombreuses études générales ou monographies, toutes écrites par des spécialistes, donneront des renseignements toujours clairs et précis, souvent très complets. Si parfois, si, souvent même, on ne trouve qu'une ébauche de la question traitée ou quelques idées d'ensemble, les *références* et la *bibliographie* indiquées permettront, sans difficulté, de compléter la doctrine que ne saurait fournir en entier cette *encyclopédié* en 364 pages. Sans prétendre analyser l'ouvrage, il convient de signaler l'ÉTUDE PRÉLIMINAIRE *sur la Portée morale de l'Action sociale*, en relation avec les intérêts supérieurs de l'Église, de l'État, de la Famille, de l'Homme. On trouvera là des pages signées de noms qui sont une garantie de compétence et d'autorité : Léon XIII, G. Goyau, Keller, card. Fisher, NN. SS. Delamaire, Luçon, Touchet, Ketteler, Walravens, MM. Ch. Benoît, Cl. Jannet, de la Tour du Pin, H. Joly, Ribot, Soulange-Bodin, Ollé-Laprune, etc.

Les gérants : H. & L. CASTERMAN.

Tournai, typ. Casterman

L'absolution des étrangers

I

En vertu de quelle juridiction les pénitents étrangers au diocèse, *peregrini*, peuvent-ils recevoir l'absolution sacramentelle? La réponse à cette question n'a guère une vraie importance que lorsqu'il s'agit d'absolution des cas réservés. Pourtant, l'étude théorique et la solution de ce point de droit ne sont pas inutiles si l'on veut, avec plus de certitude, se rendre compte de ce que l'on peut se permettre dans la pratique.

Il y a, sur ce sujet, deux opinions opposées. D'après l'une, les *peregrini* sont absous en vertu de la juridiction que l'Ordinaire de leur domicile communique tacitement ou implicitement au prêtre étranger, c'est-à-dire au confesseur du lieu où ils se trouvent actuellement; l'autre tient que le pouvoir d'absoudre a sa source dans la juridiction conférée par l'évêque du lieu de la confession à ses prêtres approuvés. Examinons la doctrine de quelques auteurs en faveur de cette double opinion.

Busenbaum (*De Pœnit.*, c. 2, dub. 3, resol. 6) dit : « Cum jurisdictio acquiratur [sumitur jurisdictio hoc loco non sensu activo pro potestate agendi, sed sensu passivo pro facultate quod quis judicari possit ac proin recipere absolutionem] ratione domicilii, vel quasi-domicilii, *vel etiam actualis habitationis :* hinc, qui duobus locis habent domicilium, vel quasi, possunt utrobique absolvi, ut scholares, milites, mercatores; item vagi *et peregrini possunt absolvi a parocho loci in quo versantur.* » V. Laymann *hic*, Vasquez, etc.

Les passages que nous avons soulignés touchent à la question présente mais, il faut bien le reconnaître, ils ne la résolvent pas, puisqu'on peut les interpréter dans les deux sens. Ils semblent cependant mieux cadrer avec la seconde opinion; *l'habitation actuelle*, en effet, y est présentée, au même titre que le domicile, comme rendant les étrangers sujets de l'Ordinaire du lieu où ils séjournent, et comme leur permettant, à raison de la juridiction de ce même Ordinaire, de se faire juger et absoudre dans le sacrement de Pénitence.

Même doctrine insinuée un peu plus bas : « Peregrinus, quoad reservationem, judicandus est juxta diœcesim in qua versatur » (*l. c.*, dub. 4, resp. 1, n. 4).

Plus nette encore est, sur ce même point et dans le même sens, la pensée de S. Alphonse (Lib. VI, n. 569) : « Communiter docent DD. peregrinos spectata consuetudine et tacito consensu Episcoporum posse confiteri cuilibet approbato in loco ubi reperiuntur. Ita Castropal., Lugo, Concina, Salmant., Bonacina, cum Suarez, Vasquez, etc. Limitant tamen præfati auctores, dummodo ipsi peregrini ex industria non discedant e proprio domicilio, ut extra confiteantur. Sed Tamburini, Renzi, Mazzotta... cum aliis verius dicunt, quod prædicta limitatio non est necessario servanda, ex illa generali regula juris, quod nullus videtur fraudulenter agere, qui utitur jure suo; nec autem aliunde habetur, quod Ordinarii in prædicto casu signum aliquod umquam dederint sui dissensus. Hasque sententias recte dicunt præfati AA. valere etiam pro implenda confessione præcepti paschalis... Et hoc hodie non est amplius dubitandum ex præsenti consuetudine universali. Per Bullam autem Clem. X vetitum est pœnitentibus accedere ad alienam diœcesim pro confessione in fraudem reservationis suarum culparum » (*Theol. moral.*, lib. VI, n. 569).

Ailleurs S. Alphonse dit aussi : « Peregrini, stante hodierna consuetudine, nempe quod absolvuntur ubique a quocumque confessario approbato, non amplius absolvuntur ex voluntate suorum Episcoporum, sed ex voluntate Ecclesiæ quæ talem consuetudinem approbando tribuit facultatem, ut habeantur ipsi tanquam incolæ loci ubi confitentur » (Id., *ibid.*, n. 588 ; cf. n. 593).

Laymann, que cite Busenbaum et que S. Alphonse omet dans son énumération, enseigne, en réalité, la même doctrine que ces deux auteurs relativement à l'absolution, à son étendue et à ses limitations. Mais, pour l'origine de ce pouvoir, il la cherche dans le consentement tacite du propre Ordinaire : « Peregrinus judicatur et absolvitur secundum consuetudines ejus diœcesis, in qua judicio se submittit, cum tacito consensu Episcopi proprii. » (Laymann, *Theol. mor.*, L. v, tr. v, c. x, n. 10).

Castropalao ne parle pas autrement : « De advenis, peregrinis, seu iter agentibus dicendum existimo, posse recipere sacramenta a quocumque parocho illius oppidi, ubi transeunter commorantur, neque obligatos esse... cum parocho... confiteri, sed posse quemlibet ex approbatis eligere, ab eoque communionem paschalem accipere, uti multis relatis probat Sanchez (lib. *de matr.*, d. 23, n. 17) ea præcipue ratione, quia præsumitur *tacitus consensus et licentia suorum parochorum.* » (Tract. XXIII, punct. 13, n. 11).

Pour Suarez, le pouvoir d'absoudre ne vient pas de l'Ordinaire propre de l'étranger, mais de l'Ordinaire du lieu où se fait la confession. « Qui versatur in alieno episcopatu, non ideo ibi confiteri et absolvi potest, quia utitur facultate eligendi confessorem , sed quia hoc ipso quod versatur in alieno episcopatu, potest ibi absolvi more incolarum illius diœcesis, et ita se gerere ac si esset subditus

Episcopi illius loci : hoc enim sensu intelligi debet consuetudo supra declarata et ab Eugenio IV approbata. » Inferius : « Licet ille alias non sit subditus, tamen tunc judicatur ut subditus et ut incola illius loci » (Suarez, *de Pœnit.*, disp. 30, s. 1, n. 4 et 6).

Pareillement de Lugo (*de Pœnit.*, disp. 20, n. 68, sqq.) tire, de l'opinion qu'il soutient avec Suarez, cette conclusion : l'étranger peut bien se faire absoudre par tout confesseur des péchés réservés au lieu de son domicile ; mais il ne le peut pas, s'il s'agit de péchés réservés dans le diocèse où il se confesse, alors même que la réserve n'existerait pas dans son propre diocèse.

Cette doctrine, Ballerini la combat de toutes ses forces, soit dans les annotations de Gury (1), soit dans sa dissertation « *De absolutione peregrinorum* (2). » Il s'attache, dans ce dernier ouvrage, à prouver que les théologiens, avant Suarez, ont à peu près unanimement regardé les étrangers comme absous ex consensu tacito *sui* episcopi ; que même après Suarez, cette doctrine a été adoptée par un grand nombre d'auteurs. A coup sûr, on peut citer, au XVIII[e] siècle, Mazzotta, Elbel, Reuter, etc., parmi ceux qui soutiennent cette opinion, ou du moins la regardent comme probable.

Elbel (3), Fagundez, Stoz, Babenstuber tiennent pour probable que tout confesseur, même non approuvé pour les cas réservés, peut absoudre les sujets d'un autre diocèse, quand le péché n'est pas réservé dans le diocèse du pénitent. La raison en est que le confesseur, pour absoudre cet étranger, reçoit juridiction ou du Pape, s'il appartient à l'un des Ordres Mendiants, ou du moins de l'évêque du

(1) Gury, *Theol. mor.*, t. II, n. 573.

(2) Ballerini-Palmieri, *Opus theol. mor.*, t. V in Append.

(3) *De Pœnit.*, confer. 14, n. 375.

pénitent. Elbel, ajoute, *l. c.* : « Et hæc sententia utpote magis benigna et favorabilis poterit servire Confessario in casibus... »

Reuter (*Theol. mor.*, IV, n. 371) écrit : « Si vero pœnitentis grave peccatum non esset in *ejus* diœcesi reservatum, et confiteretur in diœcesi, ubi est reservatum, an possit absolvi a non habente in reservata facultatem, dubium est; pro sententia negante est, quia unius confessarii jurisdictio est restricta, pro affirmante est, quia *absolvit vi delegatæ jurisdictionis ab Episcopo qui peccatum id non reservat — hæc sententia probabilis est.* »

Amort (*Theol. mor.*, tract. 13, § 17, q. 5, 6) se pose cette question : « An Episcopus aut alius Confessarius habeat jurisdictionem in diœcesanos alterius Episcopi? » Et il répond : « Non habet nec eam potest aliis delegare in alterius Episcopi subditos, sine expressa vel tacita illius Episcopi concessione. »

Nombre d'autres auteurs, dans les siècles qui précèdent, soutiennent cette même doctrine; on peut les voir cités dans Ballerini (*l. c.*, n. 46-98).

Quant à Ballerini lui-même, il écrit au n. 45 : « Doctores in universum non eo contenti sunt ut affirment, extraneum non posse absolvi valide, si desit ipsi ea proprii Ordinarii licentia, quæ importat delegationem jurisdictionis confessario attributæ; sed insuper adjiciunt, necessitatem hujusmodi licentiæ nempe necessitatem jurisdictionis delegatæ ab Ordinario pœnitentis *esse de jure divino*... Hinc autem Canus rationem repetit, cur Bonifacius VIII definierit (1) quod « *nulla consuetudine introduci potest ut aliquis præter sui superioris licentiam confessorem sibi eligere valeat qui eam possit solvere vel ligare.* »

(1) Conf. c. 2, *de Pœnit. et Remiss.* (v, 10) in 6°.

Au n. 98 : « Omnia clarissime probata sunt demonstrando consensum doctorum ad plura sæcula in firmissimum principium de subjectione et dependentia, quæ *jure divino* quoad absolutionem sacramentalem subjicit potestati et jurisdictioni Ordinarii proprii unumquemque subditorum, ubicumque moretur, dummodo remaneat. Principium autem hoc effecit : 1° ut facultas absolvendi extraneum seu peregrinum a reservatis semper penderet a facultate, quam concederet aut negaret Ordinarius pœnitentis ejusdem ; 2° effecit, ut semper a facultate concessa vel negata a prædicto Ordinario penderet *unice* talis absolutio : quapropter nunquam inductus est sermo de restrictionibus jurisdictionis, quas apposuisset confessariis Episcopus loci, ubi peregrinus confiteretur etc. »

Noldin (*de Sacramentis*, n. 349) n'est pas d'un autre avis : « Universalis consuetudo invaluit, ut confessarii valide et licite absolverent peregrinos ex alia diœcesi ad se accedentes, hos autem absolvunt potestate *a proprio peregrinorum Episcopo* ipsis tacite delegata. Et sane, jurisdictionem eis delegare alius non potest, nisi ordinarius peregrinorum Superior ; ordinarius autem peregrinorum Superior non est nisi summus Pontifex aut eorum Episcopus ; ad summum Pontificem vero non est recurrendum, ut explicetur origo istius jurisdictionis, quamdiu ab immediato Superiore ea derivari potest. Ergo Episcopi peregrinorum tacito consensu, cujus signum est universalis consuetudo, confessariis jurisdictionem conferunt. »

On peut donc le reconnaître, depuis Suarez, et surtout depuis S. Alphonse, l'opinion prédominante assimilait les étrangers, en vue de l'absolution sacramentelle, aux habitants du lieu de la confession. Cette opinion, cependant, est demeurée controversée, et l'opinion opposée a toujours conservé sa probabilité extrinsèque.

Toutefois, D'Annibale, traitant la question de l'absolution des péchés (*Summula*, I, n. 341), la résout d'après la doctrine de S. Alphonse, sans même mentionner l'autre opinion : « In peccatis inspicitur locus in quo absolutio datur ; proinde si in eo reservata sunt, absolvi nequeunt, licet in loco ubi non erant reservata fuerint admissa ; et contra ». Cette doctrine, il la donne, ailleurs (III, n. 319), comme « juri quod nunc viget convenientiorem » ; mais il dit la doctrine contraire « ex veteri disciplina olim communiorem ».

Même enseignement chez Bucceroni (II, n. 297) : « Cum peregrini ex communi consuetudine confiteantur et absolvantur tamquam incolæ loci in quo degunt, absolvi non possunt a reservatis in loco confessionis a simplici confessario ; absolvi vero possunt a reservatis in patria, nisi eo venerint in fraudem reservationis, et agatur de censuris ab homine reservatis ».

Citons encore Gury-Ferreres (II, n. 573) : « Utrum absolvi possit subditus alterius diœcesis, si casus est reservatus tantum in loco confessionis ? Resp. Communius recentiores negant. Ratio eorum est, quia confessarius absolvit jurisdictione accepta a proprio Episcopo, quam ab ipso restrictam habet. Igitur juxta hanc sententiam pœnitens ex voluntate R^mi^ Pontificis in ordine ad absolutionem fit subditus Episcopi loci in quo confessionem peragit. — Potest confirmari hæc sententia resolutione S. Pœnitentiariæ die 21 Nov. 1873... »

L'auteur ajoute : « Affirmant tamen alii cum antiquiorum communissima sententia. Ratio horum est quia confessarius absolvit hunc pœnitentem jurisdictione indirecte communicata ab hujus Ordinario ; et cum hic peccatum illud sibi non reservaverit, eo ipso jurisdictionem quoad illud non restrinxit... Prima sententia nobis multo probabilior videtur ».

II

De ces textes et des raisons qu'apportent les auteurs ressort toute la diversité qui existe dans leur manière de voir.

Quelques-uns, parmi eux, attribuent, *vi muneris sui*, à l'évêque du lieu de la Confession les pouvoirs qu'il a sur les étrangers de passage.

D'autres estiment que l'évêque tient, en ce cas, sa juridiction d'une délégation du Souverain Pontife.

D'autres encore dénient toute juridiction à l'évêque du confesseur et ils la réservent, en dehors du Pape, au seul évêque de l'étranger. L'absolution sacramentelle ne peut, dès lors, être donnée que par une délégation de juridiction accordée ou par le Pape ou par l'Ordinaire du pénitent; elle est donnée selon les limites ou restrictions contenues dans la concession.

D'autres enfin pensent que le confesseur, pour absoudre, peut s'appuyer sur celle qu'il veut de ces opinions contraires; il peut s'attribuer la juridiction dans toute l'étendue que lui accordent ces opinions probables.

A ces controverses se rattache la solution de plusieurs questions intéressantes.

1° Les étrangers qui conservent leur domicile *peuvent-ils* être absous en vertu de la juridiction concédée par l'évêque du lieu de la confession? Ou bien y a-t-il là opposition au droit divin?

2° S'ils le *peuvent*, le *doivent-ils* aussi? Ou bien *peuvent-ils encore* être absous de par la juridiction que délègue leur Ordinaire propre?

3° A quel titre, *en réalité*, sont-ils absous? Dans quelle étendue, avec quelles restrictions le confesseur peut-il ou doit-il les absoudre?

Avant de répondre à ces questions, voyons brièvement ce qui nous semble devoir être retenu de la doctrine soit de Ballerini soit des autres auteurs.

A bon droit, tout d'abord, Ballerini regarde comme contraire au droit divin l'absolution sacramentelle donnée par un prêtre qui ne serait pas le supérieur du pénitent ou au moins le délégué de ce supérieur; à l'encontre de ce principe de droit divin aucune coutume ne peut prévaloir. Donc l'évêque du lieu de la confession, pour avoir et pour communiquer la juridiction sur des étrangers, doit, au préalable, ou bien devenir leur supérieur ou bien recevoir de leur vrai supérieur des pouvoirs délégués, avec faculté de les sous-déléguer.

A bon droit encore Ballerini soutient que le consentement des Ordinaires ne suffit pas à expliquer l'absolution des étrangers, si, par consentement on entend une *convention* entre l'évêque du pénitent et les autres évêques, pour déterminer leur pouvoir *ordinaire*. Cette sorte de convention mutuelle ferait, d'un évêque étranger, le *supérieur* de celui qui n'était pas son sujet. Or ceci encore ne peut s'introduire par voie de coutume. La raison en est que constituer des supérieurs ecclésiastiques appartient à celui qui est hiérarchiquement au-dessus de ces supérieurs, c'est-à-dire au Pape, quand il s'agit des évêques.

Si maintenant on fait dériver d'une délégation donnée par l'Ordinaire du pénitent la juridiction qui permettra d'absoudre l'étranger hors du diocèse, le plus simple est d'admettre que cette délégation tacite est accordée immédiatement au confesseur, choisi par le pénitent. A quoi bon supposer qu'elle passe par l'évêque du lieu de la confession et que celui-ci la communique ensuite avec les restrictions qu'il lui plait d'y apporter? Puisqu'il s'agit, en effet, de concession tacite et sans forme précise, de quel droit introduire, sans raison posi-

tive et certaine, des déterminations jusqu'ici inconnues et des intermédiaires inutiles?

La coutume établit que les étrangers, partout où ils se trouvent, se confessent aux prêtres approuvés et en reçoivent l'absolution.

La coutume établit ce *fait*, mais elle n'explique pas le *droit;* du moins ne nous dit-elle pas quelle est l'origine de ce droit : est-ce la volonté de l'évêque du pénitent, ou celle de l'évêque du confesseur, ou celle du Souverain Pontife?

Il est vrai, la volonté de l'Ordinaire du pénitent ne peut pas, en cette matière, être absolument exclue dans tous les cas. Cela ressort, à l'évidence, de ce fait que nul confesseur d'un autre diocèse ne peut absoudre un étranger sorti de son propre diocèse *précisément in fraudem reservationis.* Telle est la loi universelle établie par la Const. « *Superna* » de Clément X. Les étrangers et leurs péchés demeurent donc si bien soumis au propre Ordinaire et leur absolution dépend à tel point de sa volonté que l'absolution portée contre son gré est *invalide.* Ceci, toutefois, est restreint à certains cas déterminés. Si, en effet, le pénitent n'a pas de péchés réservés, ou s'il n'y a pas de raison particulière pour que l'évêque se réserve à soi-même ou à un Confesseur spécialement désigné les péchés d'une personne, on ne peut empêcher un fidèle de se faire absoudre hors de son diocèse par tout Confesseur dûment approuvé. Ce point de doctrine, dans les conditions présentes de l'Église, a été maintes fois déclaré par Rome. Aussi la juridiction, ne fût-elle pas accordée aux confesseurs par l'évêque du pénitent, serait du moins suppléée par le Souverain Pontife, qui est l'Ordinaire de tous les fidèles. Qu'il suffise de citer les nn. 929 et 932 des *Collect. S. Congr. de Prop. Fide*, où sont communiquées les réponses de la S. Congr. à l'archevêque gréco-melchite

d'Alep, en date du 2 juin 1835, et au Délégué Apostolique d'Égypte, en date du 30 avril 1862 : « Quant à la Pénitence, le Saint-Siège a toujours estimé qu'on ne devait nullement, en matière aussi délicate que la confession sacramentelle, restreindre la liberté des fidèles; il a donc toujours voulu qu'il soit permis à chacun de manifester ses péchés à celui des ministres approuvés qu'il préfèrera. Pareillement il n'a jamais défendu à un prêtre approuvé d'entendre la confession de tout catholique qui se présente à lui au tribunal sacré, et il ne défend pas aux fidèles de passer d'un diocèse dans un autre, *en vue de s'y confesser.* »

A cette réponse on peut joindre le décret du Saint-Siège du 5 juin 1605; défense y est portée, contre les évêques du rite latin, d'empêcher la confession de leurs sujets faite aux prêtres ruthènes, et *vice-versa* : « Non debere latinos Episcopos prohibere subditis suis, ne confessiones faciant cum sacerdotibus ruthenis unitis ab Ordinariis locorum approbatis; nec e contra Episcopos ruthenos unitos subditos suos simili prohibitione ligare, ne confessarios latinos approbatos ad excipienda peccata sua adeant. »

Mais si l'évêque ne peut empêcher, en général, ses sujets de se confesser dans un autre diocèse aux prêtres approuvés, il ne s'ensuit nullement qu'il ne puisse pas déléguer ses pouvoirs à ces confesseurs, et les leur déléguer soit illimités, soit — *ex justa causa* — avec restriction. Nul doute, en effet, qu'il demeure le supérieur des sujets domiciliés dans son diocèse, même quand ils sont au-dehors. On ne saurait encore nier que l'évêque et même le curé puissent, hors de leur diocèse, absoudre leurs sujets, sans intervention de l'évêque du lieu. L'évêque, en effet, et aussi le curé ne font en cela qu'user à l'égard de ces fidèles, de leur juridiction ordinaire qui les suit partout. Ajoutons que sur ce point, il y a accord complet avec ceux-là même qui, par ailleurs, font

venir de l'évêque du confesseur le pouvoir d'absoudre les étrangers. Voici, par exemple, ce que dit de Lugo (*De Pœnit.*, d. 20, s. 73) : « Si parochus proprius simul veniret cum hoc peregrino suo subdito, posset hic illum absolvere sine licentia ad reservata [in loco confessionis] ab illo peccato quod in ejus diœcesi non est reservatum, licet hic sit reservatum... quia parochus ille non habet suam jurisdictionem ab hoc Episcopo, sed ab Episcopo proprio vel dependenter ab illo ».

Autre principe incontestable : celui qui possède la juridiction ordinaire peut la déléguer à d'autres, s'ils sont aptes à la recevoir. Rien donc n'empêche l'évêque du domicile ou même le propre curé du pénitent de communiquer le pouvoir d'absoudre aux prêtres d'un autre diocèse. Une seule condition est requise : que le prêtre soit apte, aux termes du droit établi par le Concile de Trente (Sess. XXIII, c. 15 *de Reform.*), c'est-à-dire qu'il soit *approuvé* par l'Ordinaire du lieu de la confession. De ce dernier donc devra nécessairement venir l'*approbation*; mais, pour la *juridiction*, elle peut très bien venir, dans les limites où il lui plaira de la communiquer, de l'Ordinaire du pénitent.

Là-dessus, sans doute, personne ne contredira Ballerini ; car les raisons d'où il tire ses conclusions paraissent claires comme le jour. Mais quand ce savant théologien semble ajouter que l'on ne peut faire dériver d'aucune autre source la juridiction sur les étrangers, il semble sortir des limites de la vérité. Il paraît attaquer sans juste raison ceux qui veulent régler l'absolution des étrangers selon les lois du lieu où se fait la confession.

Il n'est, en effet, nullement impossible qu'un fidèle ait plusieurs supérieurs.

D'une part, l'évêque du domicile demeure et est, *habitu*, le supérieur de son diocésain tant que celui-ci ne quitte pas le diocèse ; cela est tout naturel. Que d'autre part, l'évêque

d'un autre lieu où ce même diocésain va séjourner *ad tempus* devienne, *ad tempus* aussi, le *supérieur* de cet étranger et qu'il puisse donc, en vertu de sa juridiction ordinaire, juger ce pénitent de passage ou déléguer, à cet effet, ses propres pouvoirs aux confesseurs de son diocèse, il n'y a là rien qui répugne.

Toute cette économie dépend, non pas, en vérité, de la volonté de l'évêque ou du pénitent, mais de la volonté positive du Souverain Pontife : celui-ci en établissant les évêques des divers diocèses supérieurs dans leur territoire, peut vouloir que quiconque séjourne dans le territoire et aussi longtemps qu'il y séjourne devienne le sujet de l'évêque du lieu. De la sorte, les fidèles peuvent avoir divers supérieurs à raison tant d'un séjour passager dans un autre diocèse, que de leur propre domicile ou quasi-domicile. Que telles soient, en réalité, les dispositions établies par le Pape, les théologiens, qui assimilent en vue de l'absolution les étrangers aux sujets domiciliés, l'admettent et doivent l'admettre. Reconnaissons pourtant qu'ils ne s'en expliquent pas toujours aussi clairement.

D'Annibale dit (*Summula*, III, n. 310) : « Diu nec mediocriter disputatum est, a quonam Ordinario delegari possit [scil. jurisdictio ad excipiendas confessiones] : *sacerdotisne*, quia jurisdictio nisi subditis dari nequit, an *pœnitentis*, quia nequit exerceri nisi in subditos, an *loci* in quo absolutio datur, quia jurisdictio territorio inhæret ? Prima sententia a jure et moribus aliena est, altera ex veteri disciplina olim communior, postrema juri quod nunc viget convenientior et omnino tenenda. »

Il ne nie cependant pas que l'étranger devienne, à titre passager, le sujet de l'évêque du lieu où il se trouve. Car, parlant, ailleurs (I, n. 346), de certains pouvoirs, communiqués aux évêques, d'absoudre des censures il enseigne : « Hæc

dumtaxat exerceri permittitur tantum in foro conscientiæ, in subditos suos, in propria diœcesi. Verum illud... *subditos suos* accipimus nedum vagos et advenas, sed etiam *peregrinos* ».

N'est-ce pas reconnaître clairement que, d'après la pratique de nos jours, l'évêque du lieu où l'on est de passage peut être considéré, à cause du séjour actuel, comme un véritable supérieur ?

C'est en ce sens qu'il faut interpréter Suarez, et aussi de Lugo. Ce dernier dit (*De Pœnit.*, d. 20, n. 70) : « Pœnitentem habere facultatem consuetudine et approbatione Prælatorum introductam, quam Eugenius PP. IV approbavit, qua potest, dum in alieno episcopatu bona fide versatur, se gerere in ordine ad confessionem sicut alii qui sunt incolæ loci illius ». Plus bas, au n. 7 : « Melius ergo dicitur cum Suarez et aliis, peregrinos et advenas ex accepta consuetudine æstimandos esse in ordine ad confessionem sicut eos, qui sunt incolæ ejusdem loci ».

Observons toutefois que ces auteurs, confondant le consentement des Prélats, la coutume et la volonté du Souverain Pontife ne distinguent pas assez l'influence respective de ces divers facteurs.

III

Après ce qui a été dit, nous pouvons résoudre brièvement les questions posées plus haut.

1. Les étrangers, même quand ils conservent leur domicile, peuvent, sans violer le droit divin, se faire absoudre hors de leur diocèse en vertu de la juridiction accordée par l'évêque du lieu. Pour que l'absolution soit valide, *salvo jure divino*, il faut simplement et il suffit que le droit ecclésiastique établisse l'évêque du lieu supérieur habituel, *ratione*

personarum, des fidèles qui y sont domiciliés, et en même temps supérieur temporaire, *ratione loci et actualis commorationis*, de ceux qui se trouvent *actu*, sur son territoire. Or, à en juger d'après la pratique en vigueur, c'est bien d'après cette économie qu'est établie l'autorité des évêques dans leurs diocèses; du moins cette opinion est-elle probable.

2. Mais si cette explication suffit pour prouver la valeur de l'absolution, elle n'est pas la seule à laquelle on puisse recourir. Car très certainement, l'étranger peut être absous en vertu de la juridiction donnée par l'Ordinaire de son domicile. Bien plus, celui-ci, en qualité de supérieur principal et habituel, peut, pour des raisons spéciales et sous peine de nullité, se réserver que le pénitent soit absous uniquement en vertu des pouvoirs qu'il accorde.

3. Dans la pratique, le confesseur peut absoudre les étrangers qui se présentent à lui dans les mêmes cas où il peut absoudre les fidèles du diocèse; exception est faite pour le cas où il découvrirait que le pénitent vient au loin demander l'absolution, *in fraudem reservationis*, pour se soustraire à la réserve établie par l'Ordinaire du domicile.

Cependant si on accuse un péché réservé dans le lieu de la confession, mais non dans le lieu du domicile du pénitent, on pourra absoudre le pénitent grâce à la juridiction reçue de l'Ordinaire du domicile; cette juridiction, en effet, est accordée sans réserve de ce péché.

Que l'on puisse absoudre malgré la réserve portée dans le diocèse de la confession, la chose est certaine pour les confesseurs réguliers; ceux-ci reçoivent du Pape pouvoir d'absoudre les fidèles, d'où qu'ils viennent. Ce pouvoir ne comporte de restriction que pour les étrangers qui se dérobent au jugement de leur Ordinaire *in fraudem reservationis*, ou qui sont coupables de péchés réservés dans le

diocèse du domicile aussi bien que dans le lieu de la confession. A l'égard des confesseurs séculiers, cette même doctrine est assez solidement établie : ils peuvent, d'après elle, faire dériver leur pouvoir d'absoudre les étrangers de la juridiction que leur délègue, *tacito consensu*, l'Ordinaire du domicile des pénitents et qu'il leur confère sans limites, quand il s'agit de péchés non réservés dans son diocèse.

A tout ceci, on ne peut guère faire qu'une objection : de ce consentement, de cette délégation des pouvoirs il ne conste pas suffisamment, sauf le cas où il existe une déclaration expresse de l'Ordinaire du domicile. En l'absence de cette déclaration, on ne peut, du silence de l'Ordinaire, conclure légitimement à une vraie délégation de pouvoirs que si celle-ci est nécessaire ; or, elle ne l'est pas, puisque la juridiction de l'Ordinaire du lieu est pleinement suffisante.

Mais, répondrons-nous d'abord, que la juridiction venue de l'Ordinaire du lieu suffise, c'est ce qui, *en soi*, n'est pas certain, puisqu'il n'est pas certain que l'Ordinaire *puisse* la donner. Ce n'est là qu'une probabilité, ou si l'on veut, c'est une explication probable de ce fait certain, que les étrangers sont, *en quelque manière*, validement absous. Or, cela suffit pour que chacun puisse dans la pratique régler là-dessus sa conduite.

Ce n'est pas tout, et le silence de l'Ordinaire du domicile nous permet de pousser plus loin nos conclusions. N'entre-t-il pas dans les vues de cet Ordinaire de rendre valide, *meliore quo possit modo*, l'absolution donnée à ses sujets? Et puisqu'il le peut certainement en conférant la juridiction aux confesseurs étrangers, ne doit-on pas présumer qu'il le veut? On doit admettre la probabilité de cette délégation tacite et, *par conséquent*, la sécurité de la pratique réglée sur cette explication ; on le doit d'autant plus que la *probabilité* de la valeur de cette absolution explique le pouvoir sur

les péchés réservés dans le seul lieu de la confession.

Tandis que, pour l'absolution en général, nous établissons sa valeur avec certitude sur un autre fondement, sur la déclaration du S.-Siège, la valeur de l'absolution des péchés réservés est du moins établie comme une *conséquence* des principes exposés.

Qu'on ne vienne pas, du reste, opposer à cette explication le décret de la Pénitencerie, en date du 21 Novembre 1873 (Cf. Gury-Ferreres, II, n. 573).

« Titius sacerdos confitetur peccata partim simpliciter reservata, partim etiam cum censura episcopali in diœcesi confessarii. Hic admonet se non habere facultatem; ille instat, se velle sequi opinionem non modo probabilem, sed etiam communissimam inter auctores antiquos et viventes. Confessor firmus inabsolutum dimittit pœnitentem. Quæritur : 1° Utrum confessor bene se gesserit. 2° Potest semper in casu ita se gerere ? — S. Pœnitentiaria, consideratis expositis, respondet : Ad utrumque affirmative. »

De cette réponse, on ne peut rien conclure contre notre thèse.

Car, en premier lieu, il n'est nullement dit, dans le cas exposé, qu'il s'agisse d'un pénitent *étranger* au diocèse. Or, s'il est question d'un *diocésain*, il est bien évident que le confesseur ne fait que son devoir en se refusant à l'absoudre.

Mais, en second lieu, supposons que le pénitent soit étranger au diocèse. Nous ne nions pas la probabilité de la théorie qui dérive la juridiction de l'évêque du lieu où se fait la confession. D'après cette probabilité, le confesseur a pu légitimement se considérer comme réellement investi de cette juridiction; en quoi la Pénitencerie a simplement voulu respecter sa liberté. Mais si, interprétant de la sorte sa juridiction, il a positivement écarté les pouvoirs auxquels il aurait pu prétendre par délégation de l'Ordinaire du

pénitent, ces pouvoirs lui ont manqué, parce qu'un supérieur ne peut imposer la juridiction à qui, n'étant pas son sujet, ne veut pas la recevoir. En ce dernier cas il est très vrai qu'on ne pouvait absoudre le pénitent, et la Pénitencerie ne pouvait faire une autre réponse. Mais tout cela n'empêche pas que le confesseur *puisse*, par consentement tacite, recevoir la juridiction de l'Ordinaire du pénitent; S'il la reçoit, il est à même d'absoudre celui sur qui il n'aurait par ailleurs aucun pouvoir.

Enfin voulût-on interpréter, — ce qui nous paraîtrait erroné, — le décret de la Pénitencerie en faveur de la thèse qui dérive la juridiction sur les étrangers de l'Ordinaire du confesseur à l'exclusion de l'Ordinaire du pénitent, cela ne ferait nullement que l'opinion ainsi favorisée soit nécessairement à retenir seule et à suivre comme règle pratique. La S. Pénitencerie, en effet, ne se donne pas mission de trancher les questions controversées.

Il reste donc, comme conclusion pratique, que les deux opinions ont leur probabilité et qu'il est loisible aux confesseurs, aussi bien séculiers que réguliers, de mesurer leur juridiction à l'égard des étrangers, soit d'après les pouvoirs qu'ils tiennent de leur propre Ordinaire, soit d'après ceux que leur confère, par délégation tacite, l'Ordinaire du pénitent.

A. LEHMKUHL. S. J.

Consultations

Veuillez me permettre de vous adresser quelques questions sur les messes de *Requiem* :

1° Est-ce que le privilège des messes basses de *Requiem*, le jour des funérailles, existe seulement pendant que le corps est présent à l'église ? — Peut-on célébrer dans cette église des messes de *Requiem*, un jour double, avant ou après l'office des funérailles ?

2° Un élève meurt dans un collège. On lui chante un service solennel. Le corps est transporté dans la paroisse des parents, où il y a encore un service suivi de l'inhumation. Quel est le service qui jouit du privilège des messes basses ?

3° Pour jouir du privilège des messes de *Requiem*, dans une chapelle de cimetière, faut-il offrir la messe pour le défunt ou un des défunts qui reposent dans ce cimetière ? ou bien peut-on célébrer à une autre intention ou pour d'autres défunts ?

4° « In oratoriis privatis missæ quæ itidem legi permittuntur possunt esse de Requiem. » — Voulez-vous m'expliquer ceci ? Est-il permis de dire des messes de *Requiem*, tous les jours, pendant que le cadavre est dans la maison ? Pourrait-on célébrer ces messes pendant que les funérailles se feront à l'église paroissiale ?

5° A la messe du premier vendredi du mois, pendant que le Saint-Sacrement est exposé au maître-autel, peut-on dire des messes de *Requiem* aux autels latéraux ?

Rép. — 1° Il faut que le corps soit présent matériellement ou moralement, dans le sens du décret 2755[2]. On peut célébrer des messes basses de *Requiem* indifféremment, avant ou après ou pendant le service, les jours doubles, sauf les fêtes de 1re classe (et les jours qui les excluent), les dimanches et les fêtes de précepte.

Certains auteurs interprètent assez largement le privilège et autorisent les messes durant toute la matinée où doit avoir lieu le service, bien que le corps, qui ne sera porté à l'église qu'au moment du service, ne soit pas présent, ou ait déjà été emporté; d'autres, plus sévères, se basent sur le décret 3946[3] pour exiger la présence du corps même, pendant les messes basses.

Et il semble, en effet, que ces derniers interprètent plus exactement les décrets, surtout lorsque la présence matérielle du corps doit se réaliser. Mais, si on envisage aussi l'hypothèse de la seule présence morale du cadavre, l'interprétation des autres paraît plus rationnelle : car il semble assez difficile de se baser dans ce cas, — et pourtant la logique le demanderait, — sur ce qui se fait lorsque le cadavre est réellement présent. Il se produirait cette anomalie : alors que des deux côtés, et pour la même raison, le corps est et sera absent, en Italie, par exemple, on pourra dire des messes basses toute la matinée, tandis qu'en France, on devra se contenter de celles que l'on célèbrera pendant la durée du service. Et cela parce que, si le corps était présent, en Italie, on l'aurait transporté la veille à l'église où il aurait passé la nuit, alors qu'en France, on ne l'y aurait transporté qu'au moment du service.

Il ne nous appartient pas de trancher le débat. Mais, en pratique, on pourra suivre l'une ou l'autre opinion. Remarquons, d'ailleurs, que l'obligation de se conformer nécessairement aux règlements des pompes funèbres et aux usages locaux peut être bénignement rangée parmi les causes graves qui permettent de considérer le corps comme moralement présent (1).

(1) On ne saurait élever aucune difficulté, du moins tant qu'une décision nouvelle n'aura pas changé l'état de la question, si on prend soin de placer

2° Les deux services ont, dans ce cas, le privilège des messes basses de *Requiem*. De plus, dans la chapelle du collège, si elle n'est pas un oratoire public, mais simplement, comme c'est le cas ordinaire, semi-public, la seule présence matérielle ou morale du corps autorise la célébration des messes privilégiées, d'après les décrets 3903[2] et 3946[3] et la réponse *in una Labacen.*, 28 avril 1902, ad VII. (1).

Une décision récente de la S. R. C. que l'on trouvera dans la *Nouvelle Revue*, vient de modifier la jurisprudence. Pour les oratoires privés, il faut la présence *physique* du cadavre dans la maison. Il en est de même pour les oratoires semi-publics qui existeraient dans un collège, si celui-ci avait en même temps une église ou oratoire public annexé. Mais là où l'oratoire semi-public tient lieu d'église, la célébration des messes basses de *Requiem* privilégiées ne peut avoir lieu qu'un seul jour, même si le cadavre était présent matériellement plusieurs jours dans la maison, et elle paraît subordonnée aux conditions posées pour les églises. Il semble donc qu'on devrait faire un service. S. R. C., *Ord. Frat. Min.*, 10 Nov. 1906; cf. *Nouv. Rev. Théol. infra*, p. 208.

3° Il n'y a, à ma connaissance, aucune décision formelle sur cette question. Cependant la pensée de la S. Congrégation paraît être en faveur de l'application au défunt, ou à l'un des défunts enterrés dans le cimetière ou dans l'oratoire, comme il est facile de s'en rendre compte par le rapprochement des décrets 3903 et 3044[4], avec la réponse *in una Labacen.*, ad I.

4° On pourra célébrer la messe de *Requiem* privilégiée,

dans l'église la représentation mortuaire avec des cierges allumés ou avec la précaution indiquée par le décret 3112[1] : ce que ne prescrivent pas, il est bon de le remarquer, les décrets plus récents.

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, 1902, t. xxxiv, p. 412.

dans l'oratoire privé, tant que le cadavre sera présent dans la maison matériellement. Il en serait de même dans l'oratoire semi-public d'un collège ou d'un lieu pieux, qui aurait en même temps une autre église ou oratoire public annexé. Mais si l'oratoire semi-public est la chapelle principale de la maison et lui tient lieu d'église, on ne pourra dire les messes privées de *Requiem* que le jour où on y célèbrera le service. La raison de ceci est que ces deux premières catégories d'oratoires ont le privilège de ces messes subordonné à la seule présence du corps *dans la maison*, tandis que les oratoires publics et les églises doivent, en plus de la présence du corps *dans leur enceinte*, remplir la condition du service comportant au moins la messe et l'absoute Cf. S.R.C., in cit. *Labacen.*, ad VII et VIII ; *Vicen.*, 3 april 1900, ad III et IV (1). Il en est de même dans les oratoires semi-publics des collèges et autres lieux pieux, lorsque ces oratoires tiennent lieu d'église (2).

5° La messe de *Requiem* ne peut être chantée si, dans la même église, à un autre autel, le Saint-Sacrement est exposé (décr. n. 2671). Quelques messes privilégiées sont exceptées (3357). Quant aux messes privées, on ne peut régulièrement les célébrer dans une église où a lieu l'exposition des XL Heures, même afin de satisfaire à une fondation ou à un anniversaire (1743[5]) : elles ne sont pas cependant strictement prohibées (3357), mais il est mieux de s'abstenir de les célébrer (1967). On le doit même, là où l'Instruction Clémentine est en vigueur (3357).

En tout cas, il est absolument interdit de les dire à l'autel même où le Saint-Sacrement est exposé publiquement, dans l'ostensoir ou le ciboire (3302[2]). En dehors de cet autel, on

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, 1900, t. XXXII, p. 420.
(2) S. R. C., in cit. *Ord. Fratr. Min.*

peut les célébrer, si l'exposition n'a pas lieu *pro publica causa* (2390[4]), et pourvu que l'autel où on les célèbrera ne soit pas en face de celui de l'exposition (S. R. C., *S. Jacobi de Benezuela*, 13 juin 1900) (1), ou tout voisin et trop en vue de l'autel de l'exposition. D'ailleurs, pour que l'exposition prohibe les messes de *Requiem*, il faut qu'elle soit permanente, c'est-à-dire qu'elle dure un temps notable, la matinée ou la journée, par exemple, et non le temps d'une fonction, ou une heure seulement. Il faut, de plus, que cette exposition ait lieu pour une cause publique : peu importe d'ailleurs qu'elle ait lieu avec l'ostensoir sur le trône, ou avec le ciboire, la porte du tabernacle ouverte. Elle a, dans les deux cas, les mêmes effets pour les messes de *Requiem* (S. R. C., in cit. *Labacen.*, ad XIV) (2).

De tout cela, nous pouvons conclure que l'exposition qui a lieu pendant la messe, le premier vendredi du mois, ne remplit pas les conditions nécessaires pour empêcher la célébration des messes de *Requiem* aux autels latéraux. Elle n'a pas lieu *pro publica causa*, autant qu'il est permis d'en juger sans avoir lu l'édit de l'Ordinaire qui la prescrit ; elle ne dure que peu de temps ; et, si les autels latéraux ne sont pas trop près ni trop en vue de l'autel de l'exposition, on peut y célébrer des messes de *Requiem*. R. T.

(1) *Ibid.*, p. 655.
(2) *Nouv. Rev. Théol.*, 1902, t. XXXIV, p. 414.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DE L'INQUISITION

Voyages sur mer. Pouvoirs des prêtres pour les confessions.

1. — *Feria IV, die 23 Augusti 1905.* — In Congregatione generali S. R. et U. Inquisitionis E.mi ac R.mi D.mi decreverunt :

Sacerdotes quoscumque maritimum iter arripientes, dummodo vel a proprio Ordinario, ex cujus diœcesi discedunt, vel ab Ordinario portus in quo in navim conscendunt, vel etiam ab Ordinario portus cujuslibet intermedii, per quem in itinere transeunt, sacramentales confessiones excipiendi, quia digni, scilicet, atque idonei recogniti ad tramitem Conc. Trident. *sess. XXIII, cap. XV de Ref.*, facultatem habeant vel obtineant (1) ;

(1) Le Saint-Office vise donc le jugement d'aptitude ou *approbation* proprement dite. Par conséquent le prêtre *approuvé* par l'un des Ordinaires mentionnés reçoit du Saint-Siège *juridiction*, pour les confessions, sur ses compagnons de voyage et sur les fidèles qui pour n'importe quel motif monteraient à bord, durant les escales, ou qui, dans les circonstances précisées ici par le second décret, s'adresseraient à eux à terre. La clause : *qui quavis ex causa ad navem accedant* montre que cette concession doit être entendue, non seulement des personnes qui *s'embarqueraient* en cours de route comme passagers, mais de tout visiteur même momentané qu'une raison quelconque amènerait à bord. Le décret spécifie que, durant ces escales, le confesseur peut absoudre même des cas réservés, par le droit diocésain, dans le lieu de l'escale. Mais, si l'Ordinaire qui l'a approuvé a exclu quelques cas de ses pouvoirs, cette réserve lie-t-elle le confesseur? Par exemple, si un prêtre, en quittant la France, a obtenu les pouvoirs de l'Evêque de Marseille, peut-il, durant le voyage, absoudre des cas réservés dans ce diocèse? Il ne nous parait pas douteux qu'il le puisse : car le Saint-Siège lui donne la juridiction sans limitation; s'il la soumet à la condition préalable de l'approba-

posse toto itinere maritimo durante, sed in navi tantum, quorumcumque fidelium secum navigantium confessiones excipere, quamvis inter ipsum iter navis transeat, vel etiam aliquandiu consistat diversis in locis diversorum Ordinariorum jurisdictioni subjectis.

Sequenti vero feria V, die 24 ejusdem mensis et anni, SS.mus D. N. Pius PP. X decretum E.morum PP. adprobavit.

J. Can. MANCINI, *S. R. et U. I. Notarius.*

2. — *Feria IV, die 12 Decembris 1906.* — In Congregatione generali S. R. et U. Inquisitionis E.mi ac R.mi D.ni decreverunt :

Supplicandum SS.mo ut concedere dignetur sacerdotes navigantes, de quibus supra, quoties, durante itinere, navis consistat, confessiones excipere posse tum fidelium qui quavis ex causa ad navem accedant, tum eorum qui, ipsis forte in terram obiter descendentibus, confiteri petant eosque valide ac licite absolvere posse etiam a casibus Ordinario loci forte reservatis, dummodo tamen — quod ad secundum casum spectat — nullus in loco vel unicus tantum sit sacerdos adprobatus et facile loci Ordinarius adiri nequeat.

Sequenti vero feria V, die 13 ejusdem mensis et anni, SS.mus D. N. Pius PP. X annuit pro gratia juxta E.morum Patrum suffragia.

PETRUS PALOMBELLI, *S. R. et U. I. Notarius.*

tion, c'est pour éviter d'en faire jouir un ecclésiastique indigne ou incapable. Maintenir du reste les réserves locales, ce serait introduire une grande diversité parmi les confesseurs du même navire, puisqu'il peut arriver qu'ils tiennent leur approbation d'Ordinaires différents ; et cela sans raison, car les motifs particuliers des diverses réserves locales n'ont plus leur raison d'être dans la situation uniforme des passagers du même vaisseau. Le confesseur ne sera donc tenu que par les réserves de droit commun (par celles au moins qui concernent les cas réservés au Souverain Pontife) réserves qui, elles-mêmes, cessent, on le sait, dans le péril de mort (plus fréquent sur mer que sur terre).

S. CONGR. DES ÉVÊQUES ET RÉGULIERS

Mazarien. et Civitatis Plebis Confessariorum monasteriorum et puellarum (décembre 1906.)

L'évêque de Mazzara (Sicile) a exposé à la S. C. des Év. et Rég. qu'en vertu d'une antique coutume, il existe dans les monastères de clôture papale et autres maisons religieuses de son diocèse, outre le confesseur ordinaire, deux sortes de confesseurs extraordinaires : les uns, particuliers et habituellement requis comme confesseurs ordinaires de certaines religieuses ; les autres, généraux, députés par l'évêque lui-même pour les religieuses qui, dans un cas particulier, ne voudraient se servir ni du ministère du confesseur ordinaire, ni de celui de l'ordinaire particulier. Mais les uns et les autres sont *ad nutum Episcopi*. Constatant que cette coutume est préjudiciable tant à l'unité de direction spirituelle qu'à la paix intérieure des monastères, l'évêque propose à la S. C. les doutes suivants que nous traduisons de l'italien :

1. Peut-on tolérer cette coutume antique d'avoir des confesseurs extraordinaires particuliers et généraux ?

2. Un confesseur ordinaire, après l'expiration du triennat, peut-il être envoyé par l'évêque comme confesseur extraordinaire dans la même communauté « *bis vel ter in anno* », selon les prescriptions du Concile de Trente (sess. XXV, c. 10 de Regul.) ?

3. Peut-on tolérer qu'un confesseur ordinaire, son triennat expiré, demeure confesseur habituel, c.-à-d. extraordinaire particulier de certaines religieuses qui ne voudraient pas se confesser à d'autres ?

4. *Et quatenus negative* l'évêque demande, vu la pénurie de confesseurs, de pouvoir confirmer l'un et l'autre pour les monastères de Mazzara et de Marsala.

5. Ces confesseurs extraordinaires particuliers sont-ils obligés à la loi du triennat, après l'expiration duquel ils ne pourraient entendre les confessions sans un indult du S.-Siège ?

6. *Et quatenus affirmative* l'évêque demande au S.-Siège d'accorder la « sanation » pour le passé et de permettre à ces confesseurs d'entendre les confessions durant un nouveau triennat à commencer en ce moment.

A ces doutes de l'évêque de Mazzara fut joint le doute suivant de l'évêque de Città della Pieve :

7. Les confesseurs ordinaires de jeunes filles vivant dans un pensionnat doivent-ils observer la loi du triennat, à l'expiration duquel ils ne peuvent plus entendre les confessions dans le même pensionnat, sans la permission de la S. C. des Évêques et Réguliers ?

Les Éminentissimes Cardinaux, en séance plénière, ont répondu :

Ad 1um Affirmative, quoad confessarios extraordinarios generales. Negative quoad particulares, exceptis casibus determinatis in Const. « *Pastoralis curae* » Benedicti XIV.

Ad 2um Negative, antequam annus ab expiratione triennii elapsus fuerit, excepto casu quo ob penuriam confessariorum Ordinarius aliter providere nequeat.

Ad 3um Negative, exceptis casibus de quibus in primo dubio.

Ad 4um Reformato dubio : Et quatenus negative : se stante la penuria dei confessarii l'Ordinario possa confermare qualcuno : arbitrio et conscientiæ Ordinarii, sed tantum uti extraordinarium generalem.

Ad 5um Negative.

Ad 6um Non indigere.

Ad 7um Legem de confessario pro singulis monasteriis deputando non respicere collegia puellarum.

7 decemb. 1906. D. Card. Ferrata, *Prefectus*.

Ph. Giustini, *Secretarius*.

A première vue, cette réponse semble toute particulière et paraît se référer seulement aux doutes proposés à la S. Congrégation. Il en est cependant tout autrement : en effet, aux questions de l'évêque de Mazzara, la S. C.

avait ajouté la suivante : « *Y a-t-il lieu de modifier dans l'espèce le droit actuel?* » Celle-ci devait servir de norme aux deux consulteurs chargés du rapport afin qu'ils tinssent compte, dans leur *votum*, de la portée plus générale que la S. C. entendait donner à ses réponses et préparer ainsi les éléments d'un nouveau décret. En raison sans doute des modifications qu'apportera dans le droit le nouveau code, le projet d'un nouveau décret fut abandonné; mais la S. C. a voulu conserver à ses solutions une portée générale, en sorte que tous les évêques pourront désormais bénéficier des mitigations apportées à la législation actuelle. Ceci dit pour éviter toute équivoque et faire comprendre les réponses publiées.

Le Concile de Trente (sess. xxv, de Reg., c. 10) prescrit aux Évêques de donner aux religieuses, outre l'ordinaire, un confesseur extraordinaire « *bis aut ter in anno* », et la S. C. des Év. et Rég. a fréquemment rappelé cette obligation. Le confesseur extraordinaire était dans le principe nommé pour un seul monastère et, à ce qu'il semble, *ad nutum Episcopi.*

Cependant il est à croire qu'en certaines régions l'usage s'établit de nommer des confesseurs extraordinaires généraux ; bien plus, en quelques diocèses, notamment de l'ancien royaume de Naples, les religieuses demandaient à la S. Pénitencerie de pouvoir se choisir un confesseur extraordinaire particulier. La S. C. des Év. et Rég. protesta auprès du Régent de la Pénitencerie — *in Neapolit.* 20 mart. 1621 — mais sans succès, si nous en croyons Nicolius, ainsi qu'on peut le constater dans son manuscrit, qui servit à la rédaction de ses *Flosculi*. L'usage signalé par l'évêque de Mazzara serait-il un vestige de cette coutume? Nous ne pouvons l'affirmer ; mais la chose est vraisemblable, l'évêché de Mazzara faisant autrefois partie du royaume de Naples.

En tout cas, il est certain et indiscutable que Benoit XIV, par sa Const. « *Pastoralis curæ* » du 5 août 1748, voulut mettre fin à cet abus et ne permit ce confesseur extraordinaire particulier que dans les trois cas suivants : celui de grave infirmité, d'une répugnance invincible à l'égard du confesseur ordinaire, enfin quand une religieuse désire pourvoir à la tranquillité de sa conscience et au progrès spirituel de son âme (1). Cette législation fut confirmée par le décret « *Quemadmodum* » du 17 décemb. 1890 et les *Normæ* a. a. 144. 145, 146. coll. S. C. Ep. et Reg. 1 febr. 1892.

La S. Congrégation réprouve donc l'usage des confesseurs extraordinaires particuliers et ne les admet que dans les cas cités plus haut. Sa réponse vise autant les moniales que les religieuses à vœux simples (2).

Notons toutefois que cette législation ne concerne ni les personnes séculières qui vivent avec les religieuses, ni ces dernières quand elles sont hors de leur couvent. Dans ce cas, ainsi qu'il appert de la relation du Cardinal ponent, elles peuvent se confesser validement et licitement à tout confesseur approuvé par l'évêque pour les deux sexes.

Ajoutons, pour en finir avec la question du confesseur extraordinaire, soit général, soit particulier, que la loi du triennat ne le concerne en aucune façon.

Quant au confesseur ordinaire, on sait que son ministère ne peut régulièrement durer que trois ans; pour le confirmer, il faut un indult de la S. C. des Év. et Rég. et la consultation par suffrages secrets des religieuses. Cette loi cependant est loin d'être observée partout; la coutume, basée sur l'insuffisance de confesseurs, y déroge assez généralement et nous

(1) Cfr. Bizzarri : Collectanea 1 mars 1782 p. 395, coll. mai 1740, 1 août 1741, etc.

(2) Cfr. Bastien, *Directoire canonique*, p. 209 sqq.

en avons des preuves materielles. Mais on peut se demander, et ce fut une des questions de l'évêque de Mazzara, si le confesseur ordinaire, pourrait, à l'expiration de son triennat, devenir confesseur extraordinaire dans la même communauté, ou bien extraordinaire particulier d'une religieuse. La première partie de la question était depuis longtemps résolue par la S. C. *in Perusin.*, 14 février 1631, 11 janvier 1647 ; il fallait une vacance d'un nouveau triennat, sauf à obtenir un indult (1). La S. C., dans sa réponse, tempère cette pratique en n'exigeant qu'un an d'intervalle entre les deux ministères, et encore faut-il que la pénurie de confesseurs ne se fasse pas sentir ; car, dans ce cas, l'évêque pourrait désigner comme confesseur extraordinaire du même couvent, le confesseur ordinaire qui finit son triennat. Cette désignation est laissée à son jugement et à sa conscience. Mais il n'en est pas de même de la seconde partie de la question : la S. C. demeure ici ferme dans son principe de ne pas admettre de confesseurs extraordinaires particuliers, sauf dans les cas mentionnés par la Constitution de Benoît XIV. On comprend aisément que cette multiplicité de confesseurs particuliers n'est pas de nature à entretenir la paix dans les communautés de religieuses, ni à amener l'unité de direction spirituelle.

La dernière question, posée par l'évêque de Città del Pieve, concerne les jeunes filles qui font leur éducation dans un pensionnat dirigé par des religieuses. La S. C. répond fort justement que la loi du confesseur ordinaire et du triennat de son ministère ne les concerne en aucune façon. En effet, il faut bien le dire, nous ne voyons sur quel principe on pourrait se fonder pour soutenir que cette législation les regarde. Ces personnes sont des fidèles ordinaires, jouissant

(1) Coll. Lucidi : *Visitatio ad limina*, n. 148, edit. 4a, Romæ 1899.

à ce titre des mêmes droits et privilèges et, par conséquent, pouvant se choisir un confesseur parmi les prêtres approuvés par l'évêque. Il est bon de rappeler ce principe auquel on ne fait parfois pas assez attention et dont l'oubli ou l'inobservation troublent les consciences et sont la cause de sacrilèges.

Nous en disons autant des jeunes gens qui font leur éducation dans des collèges dirigés par des religieux, même exempts. C'est l'usage, fort louable du reste, de désigner des confesseurs pour entendre leurs confessions ; le Supérieur régulier d'un ordre exempt choisit ces confesseurs parmi ceux qui sont approuvés. Mais ces élèves sont-ils tenus de s'adresser à ces confesseurs et ne peuvent-ils pas se confesser à d'autres prêtres également approuvés? Notre réponse à cette question ne peut être douteuse. Ces élèves, sans doute, participent à l'exemption des réguliers, mais *in favorabilibus* ; *in odiosis* ils peuvent user du droit commun. Il suit de là qu'ils ont le droit de s'adresser à n'importe quel confesseur approuvé par l'évêque. Évidemment il y a le bon ordre et la discipline à maintenir dans une maison d'éducation ; mais ces raisons n'enlèvent aucunement le droit que possède chaque fidèle de se confesser à qui il veut. En semblable matière, il faut se garder de confondre deux choses absolument différentes : la soumission qu'un religieux doit à son Supérieur, de par son vœu d'obéissance, et celle d'un pensionnaire, qui n'est tenu qu'à observer les règles établies pour le maintien de la discipline de la maison.

D. PIERRE BASTIEN.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Messes basses privilégiées de Requiem. — Messe d'une octave de la sainte Vierge un jour de fête occurrente. — Credo de l'octave et messe conventuelle d'une fête. — Titulaire d'un oratoire semi-public. — Credo aux fêtes secondaires des patrons et des titulaires.

ORDINIS FRATRUM MINORUM PROVINCIÆ GERMANIÆ INFERIORIS.

R. P. Vitalis Keenen, Minister Provincialis Provinciæ Germaniæ Inferioris, Ordinis Fratrum Minorum, sequentia dubia enodanda Sacrorum Rituum Congregationi humiliter exponit; nimirum :

I. Ad controversias tollendas circa interpretationem decretorum n. 3903, *Aucto*, 8 Junii 1896, n. 3944, *Romana*, 12 Januarii 1897, *Vicen.*, 3 Aprilis 1900, et *Labacen.*, 23 Aprilis 1902, quæritur :

1° An in oratoriis privatis et semipublicis dici possint Missæ de Requiem omnibus et singulis diebus, exceptis festis de præcepto et duplicibus primæ classis et diebus ipsa duplicia primæ classis excludentibus, ab obitu usque ad sepulturam, quamdiu nempe corpus præsens est in domo?

2° Et quatenus *affirmative* : An idem privilegium valeat etiam pro oratoriis publicis et ecclesiis Seminariorum, collegiorum et religiosarum communitatum, ita ut liceat omnibus et singulis diebus ab obitu usque ad sepulturam, exceptis diebus ut supra indicatis, inibi Missas de Requiem celebrare, quamdiu corpus præsens est in domo, ecclesiis vel oratoriis publicis prædictis adnexa ?

II. Quum Missa votiva de Immaculata Conceptione Beatæ Mariæ Virginis, singulis diebus infra Octavam ejusdem Mysterii atque singulis sabbatis per annum concessa juxta Sacræ Rituum Congregationis decreta dici nequeat, si eodem die agatur com-

memoratio Officii trium vel novem Lectionum ad ritum simplicem redacti; sed celebrari debeat, pro votiva, Missa Officii de Beata Maria Virgine ad instar simplicis redacti, iisdem juribus ac privilegiis jam pro votiva concessis, quæritur :

1° An in Missa votiva respondente Officiis ad instar simplicis redactis, quæ ritum duplicem alias obtinerent, excludatur secunda et tertia oratio de Tempore et solum admittantur commemorationes occurrentes et collectæ, si juxta Rubricas et decreta admittendæ sint?

2° An diebus infra Octavas Beatæ Mariæ Virginis Officio duplici vel semiduplici impeditis, si Missa Octavæ pro votiva Immaculatæ Conceptionis solemniter vel in cantu vel conventualis instar celebretur, ad Missam duplicis vel semiduplicis Sanctorum conventualem, quum omnis commemoratio Octavæ per se excludatur ne bis solemniter fiat de eodem Officio occurrente, extra Dominicam debeat omitti Symbolum, quod solum ratione Octavæ ad conventualem Officii juxta Rubricas et decreta suspensæ alioquin requiritur?

III. An omnia ejusdem religiosæ Familiæ oratoria semipublica, solemniter saltem benedicta enumerata in decreto n. 4007 diei 28 Januarii 1899, jus habeant, ut illorum Titularis festum celebretur sub ritu duplici primæ classis cum Octava, ita ut de eo agatur inter Suffragia Sanctorum, et ut nominetur in oratione *A cunctis?*

IV. Quum non una sit sententia circa Symbolum addendum in festis secundariis Sanctorum vel infra eorumdem Octavas, quæ *Credo* in festo principali vel ipsa solemnitatis die exigunt, quæritur :

1° An in festis Patronorum diœcesis et Fundatorum Ordinis seu Congregationis regularis, si ritu saltem duplici gaudeant, dicendum sit ad Missam Symbolum, prouti dicitur in eodem festo principali; ita ut apud Fratres Minores trium Ordinum dici debeat *Credo* in festis secundariis Sancti Patris Nostri Francisci et apud Moniales II Ordinis in festis Sanctæ Claræ Assisiensis earumdem Fundatricis?

2° An in festis secundariis Patroni principalis vel Titularis ecclesiæ dici debeat in Missa Symbolum, si sub ritu saltem duplici celebrentur, sicuti dicitur in eodem festo principali; ac dici consequenter debeat in festo Decollationis Sancti Joannis Baptistæ, si idem Præcursor Domini sub quavis Mysterii nuncupatione sit Patronus præcipuus vel Titularis principalis ecclesiæ?

Et Sacra Rituum Congregatio, audito Commissionis Liturgicæ suffragio, omnibusque accurate perpensis, respondendum censuit:

Ad I. Quoad 1um *Affirmative, in oratoriis privatis dummodo cadaver sit adhuc physice præsens in domo*; *negative, in oratoriis semipublicis quæ locum tenent ecclesiæ.*

Quoad 2um *Negative, sed semel tantum in una ex tribus diebus ab obitu usque ad sepulturam decurrentibus.*

Ad II. Quoad 1um *Affirmative, quia est Missa festivi Officii duplicis, licet, per accidens, simplicis.*

Quoad 2um *Affirmative, juxta decretum* Ordinis Fratrum Minorum, *19 Junii 1903, ad 2* (1), *quia de Octava in casu nulla ratio habenda est juxta decretum* Einsielden. — Reliqua dubia, *5 Maii 1736, ad 26* (2).

Ad III. *Negative sed tantum in oratorio principali, deficiente ecclesia.*

Ad IV. Quoad 1um *Affirmative, juxta decretum* n. 2484 Ordinis Minorum S. Francisci Capucinorum, *27 Augusti 1708, et* n. 3249 Ratisbonen., *22 Aprilis 1871, ad I.*

Quoad 2um *Affirmative.*

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, 1903, t. xxxv, p. 560 : « Quænam præfatio dicenda sit in missa votiva conventuali, quando alia celebretur missa de die infra octavam vel ejus fiat commemoratio in missa de officio currente, an scilicet præfatio communis vel præfatio de octava? — *Resp.* : Affirmative, ad primum; Negative, ad secundum ».

(2) « Missa solemnis... erit de ipsa... octava... sine commemoratione Feriæ, cum de ea cantari debeat alia missa post Nonam sine commemoratione [octavæ] Conceptionis, de qua nulla hic est habenda ratio. Dicendæ autem sunt orationes assignatæ in ipsa Feria, nempe secunda : *Deus qui de B. M. V. utero*, et tertia *Ecclesiæ* vel *pro Papa;* cum præfatione communi ». S. R. C. Decr. 2319.

Atque ita rescripsit.

Die 10 Novembris 1906.

L. ✠ S. S. Card. CRETONI, *Præfectus.*

† D. Panici, Archiep. Laodicen., *Secretarius.*

I. La première réponse est une nouvelle déclaration du décret *Aucto*, 3903 (1), et des décisions que la S. Congrégation avait dû prendre pour l'interpréter (2). Nos lecteurs connaissent l'état de la question. Le décret 3903[2] autorisait la célébration des messes basses de *Requiem* les mêmes jours où il est permis de chanter la messe de sépulture en présence du cadavre, présence matérielle ou morale; il exceptait néanmoins les fêtes de 1[re] et de 2[me] classe, les dimanches et les fêtes de précepte. Cette faveur était accordée pour toutes les églises et oratoires publics et privés, et pour les chapelles des séminaires, des collèges et des pieuses communautés.

Le décret 3944[3] spécifia que dans les églises et oratoires publics il fallait, pour jouir du privilège, faire un service solennel. Le même décret précisait que les messes basses devaient êtres appliquées au défunt, et une réponse postérieure (3) ajoutait qu'elles devaient être célébrées dans la même église où avait lieu le service des funérailles. Mais elle disait formellement que ces messes dans les oratoires privés étaient subordonnées à la seule présence du cadavre dans la maison.

Une autre décision vint expliquer que la présence morale du cadavre suffisait (4); elle assimilait sans distinction les oratoires semi-publics aux oratoires privés. Pour les uns

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, 1896, t. xxviii, p. 541.

(2) *Ibid.*, 1897, t. xxix, p. 201; 1900, t. xxxii, p. 420; 1902, t. xxxiv, p. 412.

(3) S. R. C., *Vicen.*, 3 april. 1900.

(4) S. R. C., *Labacen.*, 23 april 1902, ad viii.

comme pour les autres la seule condition posée était la présence au moins morale du cadavre *dans la maison*. Même dans les oratoires semi-publics on n'était pas tenu de célébrer un service de funérailles (1).

Ces déterminations successives restreignaient beaucoup, sur divers points, le privilège accordé par le décret 3903², tout en lui donnant en d'autres cas une plus grande extension. La décision actuelle apporte aussi de nouvelles restrictions, et est en apparente contradiction avec les déclarations antérieures.

En ce qui concerne les oratoires privés, elle exige la présence *physique* du cadavre. Elle paraît donc exclure du bénéfice du privilège la présence *morale* expressément admise par la réponse *Labacen*. La contradiction n'est peut-être qu'apparente car la S.Congrégation, sans exclure la présence morale, en cas de maladie contagieuse, par exemple, a pu vouloir mettre bien en lumière que la faculté accordée était tellement liée à la présence du cadavre dans la maison, qu'elle durait tout le temps qu'il s'y trouvait réellement, depuis la mort jusqu'au moment de la levée du corps, mais qu'alors elle cessait aussitôt. C'est dans ce sens de conciliation avec les réponses antérieures que nous interprèterons la déclaration actuelle.

Pour les oratoires semi-publics, celle-ci les divise en deux catégories. Les uns, plutôt oratoires domestiques par l'usage auquel ils sont destinés, continueront à jouir des facultés reconnues aux oratoires privés. On pourra donc y célébrer les messes de *Requiem* privilégiées durant les trois jours qui s'écoulent ordinairement dans nos pays « ab obitu ad depositionem » : c'est-à-dire le jour du décès, le lendemain et le jour de la sépulture, tant que le cadavre sera dans la maison.

(1) *Ibid.*, ad VII.

Mais dans la plupart des communautés la chapelle principale — parfois l'unique oratoire de la maison — tient lieu d'église. On y accomplit toutes les fonctions solennelles : exposition et bénédiction du S. Sacrement, messe solennelle, bénédiction des cendres, des rameaux, etc.

La Sacrée Congrégation ne veut pas que ces oratoires, semi-publics, mais qui, par leur destination et par l'ensemble des fonctions qui s'y accomplissent, tiennent lieu d'église, puissent jouir des avantages accordés aux oratoires privés. On ne pourra y célébrer les messes qu'un seul jour, bien que le cadavre demeure dans la maison plusieurs jours.

Le choix de ce jour est-il déterminé par d'autres circonstances que la libre désignation du supérieur et du recteur de l'oratoire? La réponse ne dit rien; on pourrait néanmoins soutenir avec quelque vraisemblance que, ces oratoires étant assimilés pour ces messes aux églises, l'usage du privilège est soumis aux mêmes conditions que dans celles-ci, et sera subordonné à la célébration d'un service de funérailles, ou tout au moins d'une messe de communauté célébrée avec toute la solennité usitée dans ce genre d'oratoires. Cependant comme la réponse que nous publions n'impose pas cette obligation d'une manière explicite, on peut encore, croyons-nous, s'en tenir à la décision *Labacen.* VII.

III. La réponse soulève un autre point de droit que nous n'avons pas à traiter pour le moment : il nous suffira de l'indiquer. L'Ordinaire a le droit d'ériger les oratoires semi-publics — c'est même un des caractères qui sert à les distinguer des oratoires privés (1). Mais on admettait, d'après le décret 3484[2] (2), que l'Ordinaire ne pouvait ériger dans cha-

(1) S. R. C., *Decret. gen.*, 23 januar. 1899, 4007 ; *Nouvelle Revue Théologique*, t. XXXI, p. 174.

(2) S. R. C., *Nivernen.*, 8 mart. 1879; *Ibid.*, p. 175.

que communauté qu'un seul oratoire, et la déclaration *Secovien.* publiée tout dernièrement (1) confirmait explicitement ce point de droit. Pour ériger un autre oratoire l'autorité du Saint-Siège devait intervenir : c'était indiquer qu'on le regardait comme un oratoire privé et non plus semi public. Comment cela peut-il se concilier avec la présence de plusieurs oratoires semi-publics dans la même communauté? Nous ne le voyons pas trop : à moins que la réponse (ad III) ne concerne une même communauté divisée en plusieurs œuvres et en plusieurs maisons ayant chacune son oratoire semi-public. La réponse actuelle précise le sens qu'il faudra attribuer au décret général 4025[5] (2). A défaut d'église, la communauté célèbrera seulement par l'office avec octave et par la mémoire aux suffrages le titulaire de l'oratoire principal qui lui tient lieu d'église. Il va sans dire que cette réponse ne change rien au droit établi sur tous les autres points. Par suite on n'en saurait conclure que ces oratoires *doivent* avoir un titulaire (3), ni que la fête des titulaires des autres oratoires de la communauté, qui auraient été bénits solennellement, ne doit pas être célébrée. Ainsi que par le passé elle sera célébrée comme fête de 1re classe avec octave et *Credo*, mais seulement dans les messes des prêtres qui y célèbreront (4). La communauté n'en fera pas mémoire à l'office, ni aux suffrages.

Pour l'oraison *A cunctis*, bien que la réponse ne soit pas très claire, elle ne paraît rien changer. On nommera donc dans chacun des Oratoires semi-publics bénits le titulaire de l'oratoire où l'on célèbre (5). Ce n'est que dans les oratoires

(1) Voir *supra* p. 168. (2) *Ibid.*, t. XXXII, p. 637.

(3) *Nouvelle Revue Théologique*, l. c.

(4) S. R. C., *Decret. gen.*, 5 junii 1899, 4025[4] : *Ibid.*, p. 439 et 638.

(5) S. R. C., *Ord. Minorum*, 13 febr. 1666, 1332[5] ; *Gadicen.*, 22 januar. 1678, 1609[8] : *Mutinen.*, 23 sept. 1837, 2769, VII[1].

qui n'auraient pas de titulaire que l'on nommera le titulaire de l'Oratoire principal qui tient lieu d'église (1).

Robert TRILHE, *S. O. Cist.*

S. CONGR. DES AFFAIRES EXTRAORDINAIRES

La Séparation en France. Réponses relatives au séquestre des biens ecclésiastiques (2).

I. Quomodo procedendum cum mandatario civilis potestatis ad bona ecclesiastica sequestranda adveniente?

R. *Parochi, Vicarii, Superiores ecclesiastici passive se habeant, absque ulla cooperatione in hujusmodi bonorum sequestratione. Quoad vero Præsides, Thesaurarios. aliosque bonis ecclesiasticis rite administrandis et fideliter custodiendis adlectos, Ordinarius, si, attentis peculiaribus adjunctis, judicaverit ipsos gravia habituros damna ex clavium denegatione, poterit, re pro conscientia et coram Deo perspecta. tolerare ut ipsi, præmissa contra violentiam sibi illatam protestatione explicita, claves in propriis locis derelinquant, quin ulterius opem conferant, aut quodpiam peractæ spoliationis instrumentum subscribant.*

II. An liceat Gubernii officialibus acceptare munus Administratoris Sequestri, uti dicunt, si recusare nequeant absque periculo amittendi officium, propriæ substentationi et familiæ necessarium, aut aliud grave damnum sustinendi?

R. *Dummodo revera grave hujusmodi hominibus instet*

(1) S. R. C., *Goana*, 16 jun. 1893, 3804[8] : *Nouvelle Revue Théologique*, 1893, t. xxv, p. 617.

(2) Publiées d'abord dans un Mandement de Mgr l'Archevêque de Rouen, du 8 décembre 1906. La date n'en est pas indiquée. Les *Analecta Eccles.* de Janvier 1906 les attribuent à la S. C. des Aff. Extraord.

damnum, et admiratio fidelium amoveatur (quod quomodo faciendum sit Ordinarii erit definire), tolerari posse.

III. An possint parochi aliive Sacerdotes aut viri catholici, intuitu majoris mali præcavendi, ejusdem Administratoris Sequestri quamdam acceptare delegationem seu commissionem?

R. *Nullatenus posse.*

IV. Utrum locatarius bonorum ecclesiasticorum a præfato Administratore, vi legis iniquæ ereptorum, pretium locationis huic Administratori solvere possit?

R. *Negative, nisi contractus locationis absque gravi damno ipsius locatarii rescindi nequeat.*

V. Utrum liceat piarum fundationum reditus, si ab Administratore exsolvantur, acceptare?

R. *Affirmative.*

VI. Quid de missis fundatis, aliisque piis fundationibus, si capitalia seu fundus, vi legis iniquæ, subripiantur?

R. *Onus missarum aliarumque fundationum iis strictim incumbere qui fundum eripuerunt aut detinent.*

VII. Utrum bona ecclesiastica, puta Ecclesiæ, ædes presbyterales et episcopales, seminaria, etc., vi legis iniquæ Municipiis, etc., devoluta aut Administratoribus civilibus commissa, in locationem accipi possint?

R. *Non posse, nisi in casibus veræ necessitatis, præmissa tamen, ex parte Parochi vel Episcopi, protestatione de nullitate peractæ spoliationis ac de permanentibus Ecclesiæ juribus : ex parte vero Municipiorum vel Administratorum declaratione, qua constet ipsos nullatenus intendere præfata jura negare, nec ullo modo sacri Ministerii libertatem imminuere velle : prius habito toties quoties Ordinarii diœcesani consensu.*

VIII. Utrum viri ecclesiastici, servitio militari vi legis iniquæ rursus obnoxii, vix ac ad arma vocati fuerint, recursum ad supremum Status Consilium contra iniquam convocationem porrigere possint?

R. *Posse ac debere, in protestationem contra illegitimam huiusmodi convocationem.*

IX. Utrum iidem possint, responso supremi Consilii nondum accepto, ne pœnis contra renitentes intimatis subjaceant, militari convocationi obtemperare?

R. *Posse obtemperare.*

X. Utrum Parochus, si forte contingat in sua parœcia cultualem Associationem ad normam iniquæ legis efformari, Ecclesiam suam derelinquere debeat?

R. *Parochum omnino teneri in Ecclesia sua cultum prosequi et in ædibus parochialibus perstare, usquedum violenter ejiciatur.*

XI. Quid si dicta Associatio schismatica nefarium forte invenerit sacerdotem qui in Ecclesia, de mandato Associationis officia divina celebret?

R. *Parochum legitimum, præmissa protestatione et admonito populo ne cultui schismatico participet, Ecclesiam suam statim derelinquere debere.*

S. PÉNITENCERIE APOSTOLIQUE.

La liquidation des biens des religieux en France. Censures, restitution, refus des sacrements (1).

1.-2. — Rescrits à Mgr l'Evêque d'Arras du 3 janvier et du 8 mars 1906.

Atrebati, die 7 Februarii 1906

Beatissime Pater,

Die nona Decembris anni 1905, hae rogandi formulae ab Episcopo Atrebatensi propositae sunt :

I. — Utrum civitatis Consiliarii eorumque Major qui bonum quoddam certo relligiosum, non in proprios, sed in communes urbis usus acquisi-

(1) Ces réponses ont été publiées par la *Revue des Sciences ecclésiastiques :* nous ne reproduisons pas à part la première, parce qu'elle se trouve insérée *in extenso* dans la seconde. Notre Revue reviendra sur la question

verunt, certo subjaceant excommunicationi latæ a concilio Tridentino (Sess. XXII, cap. xi, *de Reformatione*) et confirmatæ a Constitutione *Apostolicæ Sedis* (IV, alin. *præter hos*)?

II. — Quatenus affirmative, utrum iidem Consiliarii eorumque Major, in foro externo, tanquam excommunicati habendi sint ante declaratoriam Ordinarii sententiam?

III. — Quatenus negative ad II, utrum, ante omnem declaratoriam Ordinarii sententiam, iidem Consiliarii eorumque Major, publico suo emptionis voto, et hoc unico voto, publici saltem peccatores constituti sint, et tanquam publici peccatores, opportunitate data, tractandi, v. g. quoad ecclesiasticam sepulturam?

IV. — Quomodo practice agendum, in sacro Tribunali, cum Majore vel Consiliario, qui pertinaciter contendit se ullatenus nec voluisse nec potuisse Congregationi damnum inferre, siquidem emerit civitas vel non emerit, bona fuissent dissipata, simul vero contendit se unice fuisse de civitatis necessitate aut utilitate sollicitum?

Et Deus...

Sacra vero Pœnitentiaria, die III Januarii anni 1906, mature consideratis præpositis dubiis :

ad primum respondit : *Negative*

ad secundum : *Provisum in primo.*

ad tertium : *Negative.*

ad quartum : *Confessarius de hujusmodi actu pœnitentis judicet, attenta quoque ejusdem conscientia. Moneat tamen eum, in posterum, in similibus casibus, ipsum indigere facultate Sanctæ Sedis quam, si opus est, humiliter petat.* Datum Romæ, die 3 januarii 1906...

Verum, cum propter propagatam in Galliis de Tridentinæ excommunicationis extensione interpretationem, pluribus detineatur difficultatibus, Ferdinandus Lejeune, Vicarius Generalis Rmi Dmi Episcopi Atrebatensis, ejusdem Episcopi jussu, ad pedes Sanctitatis Vestræ humiliter provolutus, in suam et multorum pariter utilitatem sequentium dubiorum solutionem enixe postulat :

I. — An Rescriptum diei 3 Januarii 1906 (Resp. ad dubium I) ita sit intelligendum ut excommunicatio non incurratur in casu, quando :

1) Votum a civitatis Consiliariis eorumque Majore emissum obligavit Majorem ipsum ad emendum ;

2) Bonum a Majore sic acquisitum in proprios urbis usus est monasterium, a relligiosa communitate legitime possessum et ab eadem prorsus invita derelictum; a civili potestate usurpatum et a spoliatore seu sic dicto « liquidatore » pretio venditatum, vinefandarum legum contra religiosas Congregationes in Galliis latarum ;

3) Sorores injuste spoliatæ atque in miseriam fere adductæ totis viribus renituntur ;

4) Bona fides difficillime admitti potest, propter denuntiatam per ephemerides omniumque timoratæ conscientiæ virorum monita excommunicationem?

II. — Rursum quatenus negative ad I, scilicet quatenus intelligendum sit excommunicationem in casu incurri, utrum iidem Consiliarii eorumque Major, in foro externo, tanquam excommunicati habendi non sint ante declaratoriam Ordinarii sententiam, etiamsi publice constet de delicto?

III. — Utrum rescriptum (resp. ad dubium III) ita sit intelligendum ut dicti Consiliarii eorumque Major non habendi sint publici peccatores quando :

1) Publico suo emptionis voto et publica ipsa emptione maximum toti civitati scandalum intulerunt;

2) Emptionem ea mente pacti sunt ut in monasterio jam spoliato puellarum scholam instituerent neutram seu potius acatholicam ;

3) Efficaciter ita prohibuerunt catholicos viros quin monasterium idem, obtenta jam tum Sanctæ Sedis, tum Episcopi, tum Monialium ipsarum licentia, acquirerent ad catholicam in eo puellarum scholam restituendam?

IV. — Si, postquam civitas bonum certo relligiosum in publicos usus emit, istud idem sive totum sive per partes vendibile proponit, utrum novi emptores, qui jam in proprios usus id acquirunt, excommunicationi supra dictæ subjaceant?

Et Deus... F. Lejeune,
v. g.

Sacra Pœnitentiaria super noviter deductis respondet :

Quod spectat ad excommunicationem Tridentinam : *in decisis*, excepto casu recens proposito de iis qui bona ecclesiastica usurpata emunt et in proprios usus convertunt, ut jam declaravit Congregatio Sancti Officii.

Quoad casum vero tertium sub num. III propositum, *videat Ordinarius an locus sit censuræ contra faventes hæreticis.*

Ceterum non impeditur Ordinarius quominus in casibus propositis utatur jure suo et, si id expedire judicaverit, excommunicationem decernat in delinquentes futuros vel latæ vel ferendæ sententiæ.

Datum Romæ in S. Pœnitentiaria die 8 Martii 1906

V. Luchetti, *S. P. Sigillator.*

3. Rescrit à Monseigneur l'Evêque d'Arras du 9 mai 1906.

Atrebati, die 28 Martii 1906.

Beatissime Pater,

Episcopus Atrebatensis, ut muneri suo tutius satisfaciat certamque sequatur gravissimis in casibus normam, sequentium dubiorum solutionem enixe postulat :

I. — Cum civitatis alicujus Consiliarii, publicis suis votis, spoliatæ cujusdam Congregationis religiosæ conventum et bona in publicos usus emenda decreverunt, cumque illorum Major actu authentico emptionem postea pactus est, utrum iidem Consiliarii eorumque Major, ob illatam prædictæ Congregationi injuriam, ad restituendum *personaliter* teneantur?

II. — Quatenus affirmative, quid, quantum, quomodo restituendum?

III. — Rursum, quatenus affirmative, utrum unusquisque Consiliariorum *singillatim* ad totius damni reparationem teneatur, salvo tamen suo contra complices recursu?

IV. — Et si nulla jam subsistat prædicta Congregatio spoliata, sive ob dissolutionem, sive ob extinctionem, sive quamcumque ob causam, utrum persistat restitutionis obligatio? Ac quatenus affirmative, cui et qua mensura restituendum erit?

Et Deus... Pro Episcopo,
Vicarius generalis specialiter delegatus
J. HERVIN.
v. g.

Sacra Pœnitentiaria circa præmissa respondit :

Ad I : Attentis omnibus, quæ ad rem spectant, *non constare de obligatione restitutionis.*

Ad II, III et IV : *provisum in primo*, I.

Datum Romæ in S. Pœnitentiaria die 9 Maii 1906.

B. POMPILI, *S. P. Datarius.*
Fran. PASCUCCI, *S. P. Subst.*

4. — Rescrit à Mgr l'Evêque d'Arras du 7 juin 1906.

Atrebati, die 21 Maii, anno MCMVI

Beatissime Pater,

Episcopus Atrebatensis, ob motas jam in sua diocesi ac certo brevi movendas conscientiæ difficultates, compleri postulat responsiones a S. Pœnitentiaria datas diebus 3 Januarii, 8 Martii et 9 Maii hujus anni : ideoque supplex implorat ut sequentia ac gravissima dubia solvere Sanctitas Vestra dignetur.

I. — Quum civitas, quæ bonum ecclesiasticum usurpatum in publicos usus emit, istud idem sive per totum, sive per partes, vendibile proponit, utrum novi emptores, qui jam in proprios usus id acquirunt, ad restitutionem teneantur, ob illatam Congregationi spoliatæ injuriam?

II. — Quatenus affirmative, quid, quantum, quomodo restituendum?

III. — Et si nulla jam subsistat prædicta Congregatio spoliata, sive ob dissolutionem, sive ob extinctionem, sive quamcumque ob causam, utrum persistat restitutionis obligatio? — Et quatenus affirmative, cui et qua mensura sit restituendum?

Et Deus... Pro Episcopo,
Vicarius generalis specialiter delegatus
J. HERVIN.
v. g.

S. Pœnitentiaria circa præmissa respondit :

Teneri hujusmodi emptores, ratione rei acceptæ, ad restitutionem Congregationi vel saltem Ecclesiæ ;

Restitutionem vero fieri posse per compositionem, ad quam ab Ordinario admitti poterunt, juxta facultates Eidem a sacra Pœnitentiaria ad triennium concessas in adnexo folio typis impresso.

Datum Romæ in S. Pœnitentiaria die 7 Junii 1906.

V. Luchetti *S. P. Sigillator.*

5. — *Rescrit à Mgr l'Evêque de Soissons du 17 septembre 1906.*

Beatissime Pater,

Episcopus Suessionensis, ad pedes Sanctitatis Vestræ provolutus, humiliter postulat sequentium dubiorum solutionem :

I. — Utrum excommunicationi subjaceat qui libere accepit munus alicujus communitatis relligiosæ, secundum novam gallicam legem expediendi, vulgo : *liquidateur ?*

II. — Utrum eamdem excommunicationem incurrat scriba aliquis apud tribunal (vulgo : *greffier du tribunal*), si ad id munus suscipiendum moraliter coactus fuerit, ne a sua publica functione dejiceretur ?

III. — Utrum unus et alter moriens, non receptis sacramentis Ecclesiæ, sepultura ecclesiastica privari, saltem tanquam peccator publicus, debeat ?

IV. — Quod si, e contra, sacramenta Ecclesiæ recipere valeat et velit, utrum restitutio aliqua ei sit injungenda, cuinam restituere cogatur, et quantum solvere debeat, præsertim si fertilissimus fuit ei in dicto munere questus ?

Et Deus... Aug. Vict. Deramecourt,
ep. Suess. Laudun. et Quint.

Sacra Pœnitentiaria, mature consideratis expositis, respondet :

Eos, qui sub numero primo et secundo (I, II) recensentur, *excommunicationem non incurrere.*

Ad Tertium (III) : *Decisionem in singulis casibus spectare ad Ordinarium.*

Ad Quartum (IV) : *Quoad notarios, ipsos non teneri ad restitutionem. — Quoad liquidatores, non satis constare de eorum obligatione.*

Datum Romæ in S. Pœnitentiaria die 17 Septembris 1906.

A. Carcani, *S. P. Regens.*

F. Cherubini, *S. P. Substitutus*

Notes de littérature ecclésiastique

John Henry Newman considéré comme Maître, par M. Léonce de Grandmaison. (Études du 5 Janvier 1907.)

La question que se posait M. de Grandmaison au début de son étude sur Newman était celle-ci : Newman peut-il être pris comme maître de la pensée religieuse moderne? Un premier article a mis en relief les remarquables qualités du *psychologue* et aussi l'influence profonde, et souvent heureuse de l'*initiateur* (1). Ce juste tribut d'hommages payé au grand penseur, M. de Grandmaison dans ce second article, répond négativement à la question qu'il a étudiée. Et il en donne deux raisons.

Tout d'abord, il signale, dans l'œuvre de Newman, *deux lacunes* d'une importance décisive, parce qu'elles menacent le fondement de la foi surnaturelle et même de toute religion naturelle. En premier lieu, quand il s'agit d'établir la connaissance naturelle de Dieu, Newman mutile étrangement l'esprit humain et le met à peu près dans l'impossibilité d'aboutir à un résultat de valeur intellectuelle authentique. La grande preuve de l'existence de Dieu, la seule qui, *pour lui*, mène à un assentiment certain, c'est l'argument de conscience. « N'était, écrit-il dans l'*Apologia*, cette voix qui parle si clairement dans ma conscience et dans mon cœur, je deviendrais athée ou panthéiste, ou polythéiste quand je contemple le monde. Je parle pour moi seulement, et je suis loin de nier l'efficacité réelle des arguments qu'on tire, en preuve de l'existence de Dieu, des faits généraux de la société humaine et du cours de l'histoire, mais ces arguments ni ne m'échauffent ni ne m'éclairent. » Des preuves par la contingence, la causalité, l'éminence, la finalité, qu'on ne lui en parle pas, — du moins *à lui !* — Mais si tels sont les arguments qu'il accepte pour lui, quels arguments enseigne-t-il à ses disciples?

(1) Cfr. *Nouv. Rev. Théol.*, mars 1907, p. 171.

Sur un autre point, l'œuvre de Newman risque fort, sinon de dévoyer définitivement, du moins de troubler les esprits : sur la psychologie et la philosophie de la foi. A cet égard, M. de Grandmaison distingue deux attitudes fort différentes. « l'attitude anti-intellectualiste intransigeante des *Parochial and Plain Sermons* et des *University Sermons*; et l'attitude plus modérée mieux informée des exigences de l'orthodoxie catholique, encore défiante de la raison, de l'essai apologétique qui termine la *Grammar of Assent*. » Que sur ce point fondamental des bases rationnelles de la foi, de la valeur des raisons intellectuelles qui mènent à l'assentiment, Newman se soit d'abord mépris, et qu'au total, l'impression finale de son œuvre demeure encore favorable à l'anti-intellectualisme, c'est assurément un motif de ne suivre cet écrivain qu'avec grande réserve.

Outre ces graves *lacunes*, M. de Grandmaison signale dans l'œuvre de Newman, deux dangereuses *tendances* : l'une au conceptualisme, l'autre à l'agnosticisme. Cette dernière erreur, pour ne parler que d'elle, Newman, il est vrai, l'a condamnée à peu près à l'égal de l'athéisme ; sa pensée, cependant, là où il note l'écart entre nos conceptions ou nos paroles et les réalités objectives qui sont en Dieu, paraît parfois exagérer cet écart, jusqu'à nier toute relation de représentation intellectuelle.

Citons la conclusion de cette étude : « Ni les lacunes de la philosophie religieuse de Newman, ni les tendances de quelques-uns au moins de ses écrits — et non les moindres — ne permettent de considérer (Newman) comme un formateur, et beaucoup moins de substituer l'étude de la *Grammar of Assent* aux *Quaestiones de Veritate* de Saint Thomas. Laissons le grand Cardinal à sa place qui est haute et considérable. Mettons-le (la comparaison n'est pas pour déplaire aux plus avisés parmi ses disciples), mettons-le avec le Pascal des *Pensées* au rang des maîtres originaux et pénétrants... Ils ont tous les deux des paroles qui se font écouter quand celles des autres se heurtent à une fin de non-recevoir obstinée. Ils ouvrent, dans les régions que l'accoutumance nous faisait paraître familières, des horizons

nouveaux. Ils mettent souvent les esprits inquiets sur la voie de solutions plus profondes. Surtout ils excellent à éveiller les âmes engourdies par la routine, endormies dans l'indifférentisme religieux...

« L'orthodoxie de Newman catholique est pure de tout alliage janséniste. Mais chez l'oratorien d'Edgbaston, comme chez le penseur de Port-Royal, les données philosophiques sont trop inconnexes, les présupposés trop implicites pour qu'on puisse restituer, sans crainte d'arbitraire ou d'erreur, un système doctrinal complet. Édifier avec des matériaux divers, dégrossis sous la pression du besoin personnel, ou utilisés au hasard des controverses, un ensemble cohérent, sera toujours œuvre délicate; et, si on l'entreprend, nous aurons — nous avons déjà — plusieurs « philosophies religieuses de Newman », qui, avec des traits communs, et des différences profondes, pourront se réclamer de droits presque égaux, et de textes incontestables. On en discutera aussi longtemps peut-être que sur le vrai plan des *Pensées*. L'unité de l'œuvre de John Henry Newman, pour autant qu'elle existe, est dans sa vie même,... il restera le maître préféré de beaucoup d'âmes religieuses, plus avides encore de réconfort que de lumière... »

Bibliographie

La pensée chrétienne. Textes et Études. **Origène, le théologien et l'exégète**, par F. PRAT, S. J. 1 vol. in-16, pp. LXIII-222. Paris, Bloud, 1907.

« Origène, dit le P. Prat (1), est peut-être, avec le grand Augustin, le génie le plus vaste, le plus fécond et le plus personnel qui ait illustré l'Église des premiers siècles. Critique, exégète, prédicateur, apologiste, théologien et chef d'école, son œuvre colossale inspire une sorte d'épouvante. La légende s'empara vite de cette activité si variée et si intense qui paraissait tenir du prodige. On lui attribua la paternité de six mille écrits : rien n'était impossible chez l'homme d'acier, l'homme à la poitrine ou au cerveau d'airain. Il est douteux qu'aucun autre écrivain ait exercé pareille influence sur les contemporains et sur la postérité. »

On voit par là quel puissant intérêt s'attache à une étude, même à grands traits, des doctrines d'Origène. « Ce qui nous intéresse surtout en lui, c'est, dit l'Avant-propos, l'éclosion de sa pensée, l'enchaînement de son système, la filiation de ses erreurs ; c'est l'influence en bien et en mal qu'il a exercée sur ses contemporains et sur la postérité (2). » Même ainsi envisagée, la tâche, on le voit, offrait de très grandes difficultés. L'auteur a mieux aimé se restreindre en choisissant, que d'effleurer trop légèrement sa matière en cherchant à l'embrasser tout entière. « Nous étudierons successivement, dit le P. Prat, le théologien et l'exégète : le théologien, dans les trois premiers livres du *Periarchon*, comparés aux passages dogmatiques des autres ouvrages ; l'exégète, dans l'exposé théorique du quatrième livre des *Principes* et dans l'explication d'un chapitre choisi de saint Paul (3). »

L'*Introduction*, divisée en deux parties, étudie successivement l'*Origénisme dans Origène* et l'*Origénisme après Origène*. Le corps même de l'ouvrage comprend deux livres : *Le Théologien*, et *L'Exégète*. Toutes les études se rattachent à ces trois chefs principaux de doctrine, qui forment les éléments principaux de l'*Origénisme* : « la méthode allégorique appliquée à l'exégèse, la subordination des personnes divines et la théorie des épreuves successives (4). »

(1) *Op. c.*, p. 159.
(2) *Op. c.*, Avant-propos, p. v.
(3) Ibid., p. v, sq.
(4) *Introduction*, p. xv.

Par l'étendue et le sérieux de l'érudition, par l'analyse solide et pénétrante de la pensée d'Origène, par le contrôle judicieux et la comparaison des divers écrits soit d'Origène soit des disciples ou des adversaires, l'ouvrage du P. Prat fait honneur à la série des Études sur les grands représentants de *la Pensée chrétienne.* P. C.

Dieu, l'âme, Jésus-Christ, l'Eglise. Conférences apologétiques faites aux Étudiants, par Louis Boucard, vicaire à S.-Sulpice, à Paris. 1 vol. in-12, pp. 305. Prix : 3 frs. — Paris, Beauchesne, 1907.

Sous forme de Conférences faites aux Étudiants, mais qui sont accessibles à tous les esprits cultivés, M. Boucard a traité les diverses questions qui sont l'objet éternel de l'apologétique. Seulement, comme les aspects des objections changent perpétuellement, il a mis à jour son « exposition » de la doctrine et ses réponses. Signalons à ce point de vue ce qu'il dit du positivisme, à propos de l'existence de Dieu ; de l'hypnose, à propos du miracle ; du « loisisme, » à propos de la divinité de Jésus-Christ. Qu'il soit permis de lui signaler entre autres, deux conférences fondamentales à faire : l'une sur le Kantisme et l'Agnosticisme, deux formes d'erreur qui ruinent d'avance toute démonstration valable ; l'autre sur la morale indépendante et son incapacité d'édifier une vraie obligation. Ces sujets sont hélas ! d'une opportunité qui touche à la nécessité.

L'attitude des Catholiques en face de la violence légale, par un professeur de Théologie. Brochure in-18., pp. 24. Prix : 0 fr. 60. Paris, Beauchesne.

« Un professeur de Théologie » a étudié, au point de vue des principes et non de la conduite pratique à tenir *hic et nunc,* l'attitude des catholiques en face de la persécution violente bien que légale. Il distingue et définit diverses formes possibles de cette attitude ; puis il examine, au point de vue du droit naturel et de la perfection chrétienne, la légitimité, pour les catholiques, de recourir à la *résistance active à main armée.* Tous les esprits ne seront peut-être pas entièrement satisfaits de la division et des définitions de ces modes de résistance ; mais, pour le fonds même du débat, ils trouveront pleine lumière dans les conclusions de l'auteur et dans la doctrine des grands théologiens ou moralistes cités, depuis S. Thomas, jusqu'à Kenrick, Lehmkuhl, Génicot, Bulot, Cathrein, Castelein, en passant par Bellarmin, Lessius, Suarez, etc.

Annuaire Pontifical catholique, par Mgr A. Battandier. xe année — 1907. 1 vol. in-16, pp. 668. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1907.

L'*Annuaire Pontifical*, publié pour la dixième fois par Mgr Battandier, n'a plus besoin qu'on fasse son éloge. Sur tout ce qui touche au Pape, aux Cardinaux, à l'Episcopat, aux Ordres religieux et aux Missions, à la Statistique ecclésiastique, aux administrations palatines et aux Congrégations romaines, il donne des informations à la fois détaillées, sûres et soigneusement tenues à jour. Signalons, sous la rubrique *Variétés ecclésiastiques*, des études sur la sainte couronne de Hongrie, la France et le chapitre du Latran, le clergé dans les Académies nationales et dans les parlements.

Mes petits Gars, *Histoires et Méthodes vécues*, par un Vicaire de Campagne. Préface de M. le chanoine Crosnier. In-16 couronne, pp. VIII-142. Prix : 2 frs 50. Paris, Beauchesne, 1907.

Que de manières de faire du bien aux enfants ! Un Vicaire de Campagne expose la sienne dans « *Mes petits Gars.* » Elle n'est pas — telle quelle du moins — à la portée de tous les caractères ou tempéraments de prêtres; elle ne plaira donc pas à tous. Et cependant je crois que tout prêtre de campagne trouverait à y prendre. Pourquoi ? Parce que, si j'avais à définir la méthode de notre Vicaire, — mais je n'ose l'entreprendre — je la définirais par le mot de S. Paul : « omnibus omnia factus sum ; » ou par le *mot* de Jésus : « Sinite parvulos venire ! » — Et par l'*attitude* de Jésus aussi ? Oui : avec le zèle d'instruire les âmes simplement, d'élever les cœurs, de les rendre bons, généreux, droits, dévoués, avec cette indéfinissable attirance qui constituait l'influence divine du Maître — avec, *en moins*, la gravité indéfectible du Fils de Dieu — avec, *en plus*, beaucoup d'entrain, d'humour, et surtout avec les mille et une industries d'un apôtre qui *se fait enfant* pour mieux *saisir* et *élever* des enfants.

La question sexuelle exposée aux adultes cultivés, par Auguste Forel, ancien professeur de psychiatrie à l'université de Zurich. — Prix : 10 francs. — Steinheil, éditeur, Paris, 1906.

Ce livre échappe ou à peu près à un compte-rendu synthétique. Il contient sur la question une quantité considérable de matériaux jetés çà et là, sans grand souci, semble-t-il, de les mettre à une place logique. Mais c'est le seul ouvrage qui traite de ces matières d'une façon complète et réellement scientifique ; la tournure, en outre, en est très personnelle. Ce livre peut vraiment rendre service aux « adultes cultivés ». Mais quoi qu'en dise l'auteur, le nombre de ces adultes sera très restreint ; l'ouvrage n'est certes pas fait pour les jeunes gens, et, en dehors d'autres raisons, il suffirait de celle-ci, c'est qu'il faut une formation scientifique très serieuse pour bien comprendre, s'assimiler et contrôler ce que présente l'auteur.

M. Forel, après avoir décrit les organes sexuels et leur fonctionnement, passe à la psychologie sexuelle. Il décrit l'appétit génital, l'amour et ses déviations, passe ensuite à la pathologie. Enfin il examine les rapports du droit, de la médecine, de la société, de la morale avec la vie sexuelle. Mœurs, coutumes, institutions sont examinées tour à tour dans les rapports qu'elles peuvent avoir avec la fonction reproductrice. Il y a des retours sur le passé, des vues sur l'avenir. C'est un monde. Dans l'impossibilite de résumer cet ouvrage nous indiquerons seulement les passages les plus importants à notre sens.

Les chapitres sur l'anatomie et la physiologie sont traités complètement, scientifiquement, surtout la question de l'hérédité. Aucun autre ouvrage similaire ne peut être comparé à celui-ci à ce point de vue. A la page 96 se trouve une fine analyse du caractère féminin, et il est rare de trouver réunies des données aussi exactes et aussi utiles. On ne peut guère les rencontrer qu'éparses dans des ouvrages de psychologie ou des romans.

La pathologie génitale est traitée longuement, avec détails. Le style réaliste, que l'auteur emploie pour traiter ces matières n'est pas pour étonner. L'auteur, médecin, a écrit en médecin, comme il l'aurait fait pour un traité de physiologie ou d'aliénation mentale. C'est un éloge à lui faire. Ce serait, à notre avis, la partie de l'ouvrage qui peut rendre le plus de services. La pathologie connue peut éclairer bien des cas jusque-là incompréhensibles pour des directeurs d'âmes.

Il y a de belles pages sur la continence et sa possibilité, sur l'amour mutuel des époux. Signalons encore le chapitre XIVe : la médecine et la vie sexuelle ; le chapitre XVIIe : la question sexuelle dans la pédagogie, où l'auteur dégage nettement la nécessité de l'éducation de la pureté.

M. Forel, en philosophie, est un matérialiste convaincu. Les idées développées dans le livre s'en ressentent et pourtant atteignent parfois une véritable hauteur de vue. S'il y en a qui restent discutables, et s'il s'en trouve qui sont absolument à rejeter, c'est à cause des principes dont il part. Nous n'avons pas ici à les réfuter.

Et, précisément à cause de la largeur d'esprit remarquée dans tout l'ouvrage, nous avons été etonnés de trouver, non des attaques, la loyauté de l'auteur ne nous permet pas ce mot, mais des préventions *non prouvées*, contre les prêtres catholiques en général, quoique cependant l'auteur (p. 136) fasse une categorie à part pour « ceux que des raisons de morale élevée poussent au celibat et à la chasteté, et dont la vie se passe en dévouement et en travail social ».

Nous ne pouvons également passer sous silence le paragraphe « Confession auriculaire » (P. 379-381). L'auteur a laissé surprendre sa bonne foi par l'ex-père Chiniani ou Chiniqui (les 2 orthographes se rencontrent dans le paragraphe) apôtre du Canada. Les questions, citées dans le livre de Chi-

niani, et que tout confesseur, d'après le moraliste Dens, doit poser à ses pénitents sont, en réalité, si on les remet dans le contexte, d'où elles n'auraient pas dû sortir, des cas de conscience que Dens résout aussitôt pour ses lecteurs ou auditeurs. L'interrogatoire en confession est autrement discret, comme M. Forel pourra s'en assurer en lisant Dens, tome VI, p. 503 (Édition Bassompierre, 1786). Mêmes réflexions pour le « celèbre Liguori ». Les citations du Livre VI, traité VI, nº 935, ne sont pas des interrogations aux pénitents, et Chiniani aurait dû, pour être vulgairement honnête, citer aussi l'avis que S. Alphonse de Liguori donne aux confesseurs (Livre VI, traite IV, nº 632), touchant les interrogations sur la chasteté. Elles montrent que les prêtres catholiques connaissent et pratiquent « le respect qu'ils doivent aux mères, épouses et filles ». La même réflexion s'applique à Debreyne et Kenrick. Le simple contrôle des références suffit pour s'en assurer.

C'est fort malheureux que le livre de Burchard, évêque de Worms, n'existe plus. On aurait pu y voir que ce célèbre canoniste (et non moraliste) ne faisait qu'énumérer les péchés et les pénitences imposées par l'Église pour tel ou tel genre de fautes. On peut s'en assurer encore par la lecture du « *de Fornicatione* » du même auteur, qui n'est qu'une partie de son grand ouvrage canonique, et que l'on trouve au tome 140 de la Patrologie latine de Migne, colonne 919-934.

M. Forel aurait bien fait de ne pas se fier aux seuls dires d'un évadé du catholicisme, dont nous ne nions pas du reste la puissante individualité. Cela aurait été plus scientifique. Voilà ce qu'on « *avouera* ».

Cela n'empêche pas l'ouvrage de M. Forel d'être le plus complet dans la matière. Il peut rendre grand service, mais à une classe très restreinte de personnes cultivées, et seuls les prêtres spécialistes en morale pourront tirer et tireront, de fait, de cet ouvrage un profit sérieux.

Dr Joseph Loiselet.

Dictionnaire encyclopédique illustré Armand Colin. 80000 mots, 1800 articles encyclopédiques, 4500 gravures, 300 cartes, 4 planches couleur hors texte, 1030 pages à 3 colonnes. — Prix : 10 frs. — Librairie Armand Colin, Paris.

On connaît les Dictionnaires encyclopédiques de Larousse, Larive et Fleury; voici que la librairie Armand Colin vient d'en éditer un nouveau. C'est un beau volume de 1030 pages, mesurant 20 cent. sur 24, aussi agréable qu'instructif à feuilleter. Qu'il soit infiniment varié, on en est assuré par ce seul fait que, parmi ses 80000 mots, 1800 sont suivis d'articles encyclopédiques, plus ou moins brefs sans doute, mais contenant tous, sur les sujets les plus divers et dans une forme précise et nette, les renseignements vraiment essentiels. A signaler les cartes géographiques que, dans un format restreint, on a su dessiner très complètes sans nuire à la clarté. Dernière

observation qui a son importance : nous n'avons rien trouvé, en parcourant de nombreux articles, qui puisse choquer ou inquiéter un lecteur chrétien.

L'art d'assurer son salut, par le R. P. Achille Desurmont, SS. Red. 1 vol. in-8° écu, pp. XLV-538. Paris, Librairie de la Sainte-Famille, 11, rue Servandoni.

Le P. Desurmont (1828-1898) a rempli un rôle important dans sa Congrégation, où il a été vingt-deux ans Provincial. Il a encore exercé une profonde influence par ses conseils et ses prédications sur divers ordres religieux, et, pendant trente ans, sur le clergé séculier de France et de Suisse

Et tous, enfin, s'accordent à reconnaître en lui un homme de haute vertu en même temps que de grand talent. Ce sont là des motifs plus que suffisants pour expliquer la publication des *Œuvres complètes* du R. P. Desurmont. Elles comprendront une vingtaine de volumes et seront divisées en trois séries : Vie chrétienne, vie religieuse et vie sacerdotale.

« *L'art d'assurer son salut* » est le 1er volume de la 1re série. Outre une Introduction sur « Saint Alphonse, docteur du salut » et quelques considérations générales sur « l'art d'assurer son salut », il contient dix études sur autant de *conditions* du salut.

Au sujet de la communion fréquente, le lecteur constatera la sévérité de la doctrine du P. Desurmont ; mais l'éditeur a eu soin de présenter immédiatement le correctif en publiant, en note, le Décret de la S. C. du Concile, approuvé par Pie X (20 Décembre 1905), où sont fixées les conditions requises pour la communion fréquente et quotidienne. Si, sur quelques autres points, on trouve austère la doctrine ascétique du P. Desurmont, on devra convenir, d'après l'ensemble du livre, que l'explication en est dans les exigences d'une âme éprise de perfection et qui a peur de ne pas placer assez haut son idéal de sainteté.

N. B. — Les volumes (format in-8° écu) seront de 500 à 600 pages. Le prix de chaque volume est fixé à 4 francs, prix fort. Ce prix sera le même, quel que soit le nombre des pages.

Une remise de 30 °/o, mettant le volume à 2 fr. 80, sera faite à tous les souscripteurs, aussi bien à ceux des deux premières séries qu'à ceux de l'édition entière. Le prix des vingt volumes (supposé qu'il y en ait vingt) sera donc réduit pour les souscripteurs à 56 francs au lieu de 80 francs, et le prix des douze volumes des deux premières séries (supposé qu'il y en ait douze) à 33 fr. 60 au lieu de 48 francs.

Le montant de la souscription ne sera versé que par fractions, au fur et à mesure de la publication des volumes, dans les deux mois qui suivront leur réception. Passé ce délai, le recouvrement sera fait par la poste.

Les frais de port et de paiement sont à la charge des souscripteurs.

Les gérants : H. & L. Casterman.

Tournai, typ. Casterman

La dernière décision de la Commission biblique

« Dans notre numéro d'Octobre, dit l'*Ecclesiastical Review* de Philadelphie, nous appellions l'attention de nos lecteurs sur le décret relatif à l'authenticité mosaïque du Pentateuque, récemment publié par la Commission biblique. Depuis lors, en fait de nouvelles publications, nous croyons que le *Catholic World* (1) a raison de dire que l'attitude des savants catholiques, en face de cette dernière décision, a surtout consisté à garder un profond silence. Mais le silence a été rompu par la publication d'une correspondance échangée à ce sujet, entre... le Rév. Charles A. Briggs et le baron Frédéric von Hügel (2) ».

Le silence, dont parle le *Catholic World*, n'a pas été si profond qu'on n'ait entendu quelques voix le rompre çà et là. La littérature, sur ce point, sans être bien riche, comprend cependant quelques articles de Revues; des œuvres plus étendues sont sans doute en préparation (3).

Nous voulons essayer ici, après un bref exposé historique de l'état de la question, de marquer le sens et la

(1) Février 1907, p. 707.

(2) *Ecclesiastical Review*, Mars 1907, p. 318.

(3) Nous pouvons dès maintenant signaler en passant un livre publié par M. l'abbé Mangenot : « *L'authenticité mosaïque du Pentateuque.* » On peut discuter certaines vues et conclusions de l'auteur; on ne saurait lui dénier le mérite de fournir de précieuses informations sur la question visée dans la décision du 27 juin 1906; dans cet article, nous lui ferons pour la partie historique de larges emprunts. Nous renvoyons aussi à divers articles, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux.

portée tant des doutes proposés que des réponses données. Nous tâcherons surtout de préciser la valeur juridique ou la force obligatoire de la décision rendue par la Commission.

I

La question de l'authenticité mosaïque du Pentateuque, au moins dans quelques-unes de ses parties, s'est posée, parmi les écrivains chrétiens, dès les premiers siècles de l'Eglise. Il en fut de même, parmi les Juifs, vers le XII[e] siècle.

Mais c'est surtout à partir du XVI[e] siècle que l'activité des esprits se porta sur ce sujet. Citons, parmi les réformés, Carlstad; parmi les catholiques, Pereira, Bonfrère et Corneille de la Pierre.

Au XVII[e] siècle, les négations visent des parties de plus en plus étendues et deviennent plus radicales. A des degrés divers, il convient de signaler les noms de Hobbes, Spinoza, Richard Simon, Jean Leclerc, etc.

Jusqu'à ce moment, les négations portent principalement sur des détails ou des passages, et sont basées sur des difficultés tirées du texte lui-même; mais on ne voit guère que ces raisons particulières invoquées soient érigées en principes généraux ou groupées et coordonnées en système.

Les théories générales apparaissent surtout au XVIII[e] s. Formées *a posteriori* en vue de résoudre des difficultés, reprises, retouchées, complétées et surtout diversement appliquées par les écrivains qui se succèdent, on comprend combien ces théories ou hypothèses sont malaisées à grouper et à caractériser. Ce n'est guère qu'à la condition de réduire à un minimum les traits communs qu'on peut leur trouver des airs de famille et ainsi les classer. Essayons-le cependant.

Citons, en premier lieu, « *l'hypothèse des sources ou des documents* ». Elle consiste à supposer des documents antérieurs à Moïse et utilisés par celui-ci, au moins dans la

composition de la Genèse. Le départ entre les deux sources principales se fait d'après les noms Elohim et Jéhovah qui y sont donnés à Dieu. De là les documents Elohistes et Jéhovistes. En caractérisant les diverses parties de la Genèse d'après leur style ou leur contenu, on a distingué diverses autres sources. Astruc, le principal auteur de cette hypothèse, en a compté une douzaine. Ilgen a admis deux écrivains élohistes et un jéhoviste. Bien d'autres variantes ont été introduites, qu'il serait trop long de rapporter.

Dans le système mis en avant par l'Anglais Geddes et adopté plus tard avec bien des modifications par Vater, de Wedde, Berthold, Hartmann (XVIII[e] et XIX[e] siècle), le Pentateuque serait composé de fragments, — plus ou moins nombreux, d'après les divers tenants de cette théorie, — d'abord indépendants, provenant de plusieurs auteurs, parmi lesquels serait Moïse, écrits à des époques différentes, et enfin réunis ensemble, mais juxtaposés plutôt que fondus en une collection homogène.

Par qui et à quelle époque fut fait cet assemblage de morceaux disparates, parfois même contradictoires? Sur ces deux points les partisans de « *l'hypothèse des fragments* » ne s'entendent guère que pour exclure l'action de Moïse ou d'un personnage contemporain et pour reculer de plusieurs siècles la date de la collection.

Une nouvelle hypothèse, celle des « *compléments* », fut soutenue, avec diverses modifications, par Kelle (1812), Ewald, Tuch, etc; elle regardait « le Pentateuque comme une œuvre unique, complétée par un rédacteur. On reconnaissait donc à la base un noyau primitif formant une histoire complète et suivie, à laquelle on a rattaché en guise de suppléments des lambeaux de toute sorte (1) ». Quel fut l'auteur

(1) Mangenot, *op. cit.*, p. 28.

de l'écrit primitif, du « *Grundschrift* », sorte de cadre où l'on a plus tard situé les divers « compléments » ? Quelques-uns ont admis que ce fut Moïse lui-même.

Dans les deux derniers tiers du XIXe siècle, les travaux exégétiques se sont poursuivis avec une activité qui est allée toujours croissant. On a repris, modifié, combiné les diverses hypothèses, surtout celles des sources et des documents. En dépit d'une grande variété et même de certaines contradictions dans le détail des conclusions, les négateurs les plus radicaux de l'authenticité mosaïque sont à peu près d'accord pour restreindre à un minimum ou même pour nier l'œuvre de Moïse et pour admettre l'existence de divers documents d'époques diverses, plus ou moins tardives : documents élohistes, un ou deux ; documents jéhovistes, un ou deux, etc.

Ces théories, en vogue surtout parmi les critiques d'Allemagne et d'Angleterre, ont été adoptées en partie et avec plus ou moins de tempéraments, par quelques savants catholiques. C'est, sans doute, cette infiltration qui a, par ses envahissements progressifs et par le désarroi où elle jetait les esprits des catholiques, amené la Commission biblique à intervenir par les décisions du 27 juin 1906, que nous allons étudier.

II

Nous croyons utile, tout d'abord, bien que le texte intégral de la décision ait été reproduit en son temps dans la *Nouvelle Revue* de l'insérer ici de nouveau pour la commodité des lecteurs.

DE MOSAICA AUTHENTIA PENTATEUCHI.

Propositis sequentibus dubiis Consilium Pontificium pro studiis de re biblica provehendis respondendum censuit prout sequitur :

I. Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam au-

thentiam Mosaicam sacrorum Librorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis, ut posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi Judaici, Ecclesiæ quoque constanti traditione nec non indiciis internis quae ex ipso textu eruuntur, jus tribuant affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte ætate Mosaica posterioribus esse confectos?

Resp. Negative.

II. Utrum Mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit qui existimant eum opus ipsum a se sub divinæ inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur?

Resp. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

III. Utrum absque præjudicio Mosaicæ authentiæ Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinæ inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata, ipsi operi inseruerit?

Resp. Affirmative.

IV. Utrum, salva substantialiter Mosaica authentia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo sæculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti : additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interjectas; vocabula quædam et formas e sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas; men-

dosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticæ disquirere et judicare?

Resp. Affirmative, salvo Ecclesiæ judicio.

Die autem 27 junii an. 1906, in Audientia Reverendissimis Consultoribus ab Actis benigne concessa Sanctissimus prædicta Responsa adprobavit ac publici juris fieri mandavit.

Fulcranus G. VIGOUROUX, *P. S. S.*
Laurentius JANSSENS, *O. S. B.*
Consultores ab Actis.

En lisant le texte des « *doutes* » résolus par la Commission, on remarque sans peine que la première question forme un tout à part et porte sur l'existence même de l'authenticité mosaïque du Pentateuque ; les trois dernières donnent une notion, sinon une définition, de l'authenticité mosaïque, en indiquant ce que la Commission accepte et ce qu'elle rejette des théories modernes.

Mais, d'abord, précisons bien sur quel point porte le premier « doute » ? Est-ce sur le fonds même de la question de fait, sur l'affirmation ou la négation de l'authenticité mosaïque ? Non, ce n'est pas là directement ce que renferme la question ; et ce n'est donc pas là non plus ce que renfermera la réponse.

On ne demande pas : doit-on admettre absolument ou rejeter l'authenticité mosaïque?

On demande simplement ceci : les arguments de la critique moderne, mis en regard de ceux qu'apporte à son actif la thèse traditionnelle, ont-ils assez de poids pour leur faire échec et justifier l'abandon de la thèse même?

On conviendra qu'il y a, entre les deux formules, plus que deux nuances d'une même idée.

Si la question avait été proposée d'après la première formule, la réponse signifierait directement que l'authenticité

elle-même doit être mise désormais hors de cause comme une doctrine définitivement acquise, sans qu'il y ait lieu à un débat ultérieur même dans les alentours de la thèse. Parce qu'elle vient au contraire après la deuxième formule, la réponse se réfère directement aux *arguments* pour et contre; elle marque l'état présent de la question et prononce que les arguments, étant ce qu'ils sont de part et d'autre, ne justifient pas l'abandon des positions traditionnelles.

Il faut cependant ajouter que, dans les deux cas, la conclusion positive est identique ; à savoir, que l'on doit maintenir la doctrine traditionnelle de l'authenticité. La situation, après la décision de la Commission, est celle-ci : après examen, d'une part, des moyens de défense et des titres de légitime possession de la doctrine jusqu'ici reçue, et d'autre part, des moyens d'attaque de la critique moderne, il est reconnu que les positions occupées ne sont pas intenables et qu'il serait déraisonnable de les déserter ; pareil abandon n'est réclamé ni par la faiblesse de nos arguments, ni par la force des arguments adverses.

Voilà nous semble-t-il tout ce qu'on peut et doit tirer de la première réponse. Mais celle-ci dit-elle encore que la thèse de l'authenticité, peut-être parce qu'elle serait inséparablement liée aux fondements de la foi ou infailliblement garantie par les Ecritures ou la Tradition, ne pourra jamais être ébranlée par de nouveaux arguments? Cette pensée peut avoir été dans l'esprit des membres de la Commision ; mais elle n'apparaît pas, au moins nettement, dans le texte écrit de leur décision.

Cette même réponse défend-elle donc de faire une étude plus serrée des arguments apportés en sens contraire? Pas davantage : ce serait supposer dans les membres de la Commission la peur de la lumière. Ceux-ci, dans le présent, ne réclament qu'une chose : c'est tout ensemble que l'on ne

cède ni à un mouvement d'excessive défiance à l'égard des arguments de la défense, ni à un sentiment de crainte exagérée en présence des arguments de la critique.

Dans l'avenir, la Commission veut que tout en maintenant, dans sa substance, la doctrine reçue, et en rendant la défense de plus en plus éclairée, on ne réponde point par une fin de non-recevoir obstinée, inintelligente, inefficace, nuisible même, aux résultats nouveaux de la science. Parmi ces résultats, qu'on fasse la part du certain et du douteux, de la vérité et de l'erreur ; qu'on prenne, partout où elle se trouve et d'où qu'elle vienne, la part nouvelle de vérité, mais qu'on ne s'en laisse pas imposer par l'assurance et les prétentions exagérées des adversaires, en acceptant aveuglément des théories conjecturales.

De cette tactique, la Commission a, la première, donné un exemple autorisé dans la réponse aux trois derniers doutes. Elle indique ce qu'il est permis de prendre dans certaines hypothèses exposées plus haut, pour l'admettre en le conciliant avec la substance de l'authenticité. Ce sont là sans doute, dans l'ensemble de la doctrine reçue, des hypothèses d'ordre secondaire, mais non sans importance pour résoudre bien des difficultés.

La réponse au deuxième « doute » réserve à Moïse seul le titre d'auteur responsable du Pentateuque ; mais ce titre n'emporte pas de soi que Moïse ait lui-même *rédigé* ou au moins *dicté à des copistes toutes les parties* de son œuvre.

On peut encore légitimement supposer que l'auteur, ayant conçu l'ensemble de l'œuvre sous l'inspiration divine, a chargé de l'écrire un ou plusieurs secrétaires. Mais il faut en même temps, pour sauvegarder la substance de la doctrine, admettre que ces secrétaires ont fidèlement rendu la pensée de Moïse, qu'ils n'ont rien écrit ou omis contre sa volonté et qu'enfin l'ouvrage ainsi composé a été approuvé,

sous l'influence de l'inspiration, par l'auteur principal, et publié comme son ouvrage propre.

Ainsi s'expliqueront, on le voit sans qu'il soit besoin d'y insister, les différences de rédaction : formes de phrases, diversités de termes, de locutions, etc.

Le troisième « doute » est relatif à la théorie des sources. La Commission admet que Moïse a pu, sous l'inspiration divine, utiliser des documents écrits ou des traditions orales ; il a pu leur emprunter plusieurs parties et les insérer dans son œuvre, en en prenant la lettre même ou seulement le sens, en les résumant, ou en les amplifiant.

Ici encore, on voit tout de suite à combien de problèmes, soulevés par la forme et la rédaction des divers passages, cette théorie permet de fournir une solution. Que l'on combine avec cette hypothèse celle des citations implicites (1), et du coup se résolvent d'elles-mêmes quantité de difficultés de fonds, tirées de vraies ou prétendues erreurs historiques.

Enfin le dernier « doute » élargit encore considérablement la notion de l'authenticité mosaïque et de l'intégrité du Pentateuque. La Commission admet que, au cours des siècles des modifications ont pu se produire dans le texte. Entran dans le détail, elle indique, en premier lieu, des additions qui auraient été faites après la mort de Moïse. Ces « additions » il n'est pas inutile de l'observer, peuvent vraisemblablement porter sur des parties assez considérables, puisqu'on spécifie qu'on devra les regarder comme introduites par un auteur inspiré. Sont encore indiquées, comme modifications admissibles, des gloses et des explications insérées dans le texte, des traductions en style plus moderne de certains mots, ou de

(1) Voir la décision et les bornes qu'elle assigne à l'usage des « citations implicites » dans la *Nouv. Rev. Théologique*, t. XXXVII, p. 289-300. Cf. aussi une étude sur la même décision dans la *Rev. Théol. Française*, mai 1905, p. 259-262.

certaines formes vieillies, enfin des leçons fautives, échappées aux copistes.

De toutes ces modifications, la Commission reconnaît la possibilité ; elle admet le droit de les rechercher, de les apprécier d'après les règles de la critique. Tel est le principe officiellement reconnu. Quant aux applications de détail, il appartient aux savants de les faire ; mais, quant à leur étendue, leur opportunité, leur légitimité, on devra toujours s'en remettre au jugement de l'Eglise, « *salvo Ecclesiæ judicio* ».

Au total, si on met ce qui vient d'être dit en regard de l'exposé historique donné plus haut, on voit aisément que la Commission a sincèrement voulu tenir un compte prudent des incontestables progrès que la critique moderne, à travers bien des excès, a fait réaliser aux études bibliques. Il y a dans les résultats acquis à ce jour — ou prétendus acquis — une part de bon grain et beaucoup de paille. La Commission a voulu faire un juste départ entre les deux éléments. Y a-t-elle réussi ? Tel conservateur prétendra découvrir pas mal de paille à travers le bon grain ; tel progressiste se plaindra que l'on ait rejeté avec la paille beaucoup de bon grain. Moins réfractaire que le premier, mais aussi moins impatiente que le second, la Commission a cherché à respecter également tous les droits : l'attachement qui est dû aux arguments de la tradition et aussi le compte qu'il faut tenir des progrès dans les études. Voilà pourquoi, jugeant que les arguments en faveur de la tradition n'ont pas perdu leur force en présence des progrès actuels de l'exégèse, mais que cependant parmi ces derniers, plusieurs ont droit à une légitimation officielle, elle s'applique, tout en maintenant dans son fond la thèse traditionnelle, à l'élargir assez pour faire place à des conclusions nouvelles, considérées comme dûment acquises.

III

Après avoir indiqué la portée doctrinale de la décision du 27 juin 1906, il nous reste à en examiner, aussi brièvement que possible, la *valeur juridique* ou la *force obligatoire*, et, par conséquent, à indiquer la nature de l'assentiment qu'elle exige. Nous le ferons, *salvo meliori judicio*; trop heureux si d'autres viennent ajouter à cette contribution des précisions plus détaillées et même des correctifs.

Pour déterminer la valeur juridique des actes en question, un premier élément à considérer est le titre même qui a été officiellement donné à l'organe d'où émanent ces actes : le Saint-Siège a créé, non pas une nouvelle Congrégation, mais une simple Commission. Si derrière les différences de noms se trouvent des différences de choses — et, dans le cas actuel, on doit le supposer — nous nous trouvons en présence d'une institution juridique de rang inférieur aux Congrégations, donc aussi d'autorité inférieure, mais considérable, comme nous le verrons. Cette première conclusion, il faut l'avouer, est négative et bien imprécise; elle n'est pourtant pas inutile et sans valeur.

Les données positives vont nous être fournies par la Lettre Apostolique « *Vigilantiæ* », du 30 Octobre 1902; elle renferme, sur la constitution de la Commission, sur ses attributions et ses pouvoirs, l'expression officielle de la volonté du Souverain Pontife (1).

Quel fut le but de Léon XIII en instituant la Commission Biblique? En faire son auxiliaire dans l'application pratique de l'Encyclique *Providentissimus Deus* (1893) : « quo facilius uberiusque res e sententia eveniat... auctoritatis Nostræ subsidium addere. . » Si, en effet, il appartient aux

(1) Voir le texte dans la *Nouv. Rev. Théol.*, t. xxxiv, p. 630.

interprètes catholiques d'expliquer et de défendre les Saints Livres, il convient cependant, à cause de tant d'erreurs répandues, de les aider : « expedit communia ipsorum adjuvari studia ac temperari auspicio ductuque Sedis Apostolicæ ».

A cette fin, il institue une « *Commission* » dont le rôle sera de promouvoir les études bibliques et de les protéger contre l'erreur et la témérité.

Quel sera le programme des savants attachés à cette Commission ? Pousser eux-mêmes aussi loin que possible leurs travaux, en ne négligeant aucun des résultats de la science moderne, mais en sauvegardant inviolablement l'autorité des Ecritures. Ce sera là, en quelque sorte, l'activité interne de ce nouvel organisme ; mais il aura un autre rôle à remplir sur les travaux du dehors : « Hoc etiam in mandatis Consilio sit, præcipuas inter doctores catholicos rite et pro dignitate *moderari quæstiones*, *ad easque finiendas* qua *lumen judicii*, qua *pondus auctoritatis* afferre. Atque hinc illud etiam consequetur commodi, ut maturitas offeratur Apostolicæ Sedi declarandi quid a Catholicis *inviolate tenendum*, quid *investigationi altiori reservandum*, quid *singulorum judicio relinquendum* sit ».

Si les mots signifient quelque chose, le pouvoir de la Commission est donc un pouvoir de *direction* ; c'est aussi un pouvoir de *décision*, le pouvoir de *clôre un débat* et *d'assigner une règle doctrinale à suivre*. A cet effet, elle a sans doute et, nous l'avons vu, le Pape veut qu'elle ait le prestige de la science et des travaux de ses membres : *lumen judicii*, mais elle a de plus le poids de l'autorité dont elle a été investie : *pondus auctoritatis*. Ses décisions ne sont pas les conclusions d'une assemblée privée, sans mandat ; elles sont les décisions d'un corps officiel. Elles sont d'ailleurs publiées officiellement avec l'approbation du Souverain Pon-

tife, qui fait ainsi de la Commission un organe de sa multiple activité.

Faudra-t-il donc conclure que l'autorité de la Commission est égale à celle d'une Congrégation? Cela n'est pas nécessaire. Il y a tant de degrés dans une chose toute morale, comme l'est l'autorité, et aussi l'exercice de l'autorité.

Déterminer dans l'espèce présente, le degré précis de cette autorité, prise en soi ou par comparaison avec les Congrégations, serait sans doute une tâche fort malaisée, et de plus assez oiseuse.

Il suffira à notre légitime curiosité de savoir que les décisions de la Commission Biblique constituent, comme s'exprime cette dernière, une « norme directive officielle (1) », obligatoire au sens et dans la mesure que nous avons essayé de déterminer.

(1) « Cum ad normam directivam habendam... » ainsi débute le texte de la réponse du 13 février 1905, sur les *Citations implicites*. Une objection saute aux yeux : norme *directive* et *obligatoire*, n'est-ce pas là une contradiction? Oui, si la direction équivalait ici à un conseil acultatif; non, s'il s'agit d'une direction officielle, autorisée, donnée par l'organe dont nous avons défini le rôle et les pouvoirs et enfin sanctionnée par la signature et l'approbation du Pape. De bonne foi pense-t-on que le Pape interviendrait pour donner des directions qu'il serait loisible à chacun de suivre ou de contredire à son gré? De ceci, nous croyons trouver un *confirmatur* authentique dans cette *Note* communiquée par la Commission biblique à l'*Osservatore Romano*, qui l'a publiée dans son numéro du 15 mars. Nous la reproduisons d'après la *Croix* : « Parmi les manuels de l'Histoire de l'Ancien Testament, un des plus méthodiques et des plus sûrs est certainement celui de M. Pelt, vicaire-général de Metz, avec une introduction du très érudit M. Vigouroux. La traduction italienne de cette œuvre classique serait à saluer avec joie si le traducteur s'était tenu à l'esprit de l'auteur. Malheureusement il n'en est pas ainsi. Le P. A. Rousselle, professeur au collège Alberoni de Plaisance, a fait à l'original « d'importantes modifications et additions », si importantes qu'elles justifient pleinement les sévères reproches de la *Revue ecclésiastique de Metz* (janvier 1907). De sagement conservatrice qu'elle était, l'œuvre de M. Pelt a changé de couleur ; la traduction représente un courant historico-critique opposé au véritable esprit de l'encyclique *Providentissimus Deus*.

Mais quelle est enfin la nature de cette obéissance que réclame des Catholiques une décision de la Commission? C'est ce qu'il nous reste à indiquer.

Puisque l'autorité de la Commission Biblique — *bien que moins grande* — dérive de la même source que celle des Congrégations, définir l'obéissance due à celles-ci c'est définir l'obéissance due, à un degré inférieur, à celle-là.

Or, quand il s'agit d'obéissance aux décrets des Congrégations, nous avons, sinon un enseignement complet, du moins des données précises et suffisantes.

Franzelin distingue dans le magistère de l'Eglise une double autorité qu'il appelle *auctoritas infallibilitatis* et *auctoritas providentiæ doctrinalis*. Cette dernière, ajoute-t-il, « communicatur *majori vel minori extensione* quibusdam Sacris Congregationibus Cardinalium ».

Quel assentiment sera dû à ces décrets? Ils pourront être rendus dans de telles conditions « ut postulent obedientiam quæ includat mentis obsequium : non quidem ut credatur doctrina infallibiliter vera aut falsa, sed ut judicetur doctrinam in tali judicio contentam esse securam et nobis ex motivo sacræ auctoritatis, cujus munus indubitatum est prospicere securitati doctrinæ, mentis obsequio amplectendam ac contrariam rejiciendam ».

Il y a donc lieu de distinguer, dans les propositions, *même d'ordre spéculatif*, leur vérité objective de leur *sécurité pratique*. Ainsi une doctrine qui paraît en parfaite

Entre autres jugements qui dépassent toute mesure, il y a celui porté sur les dernières réponses données par la Commission biblique relativement à l'origine du Pentateuque. Fidèlement traduite, l'œuvre de M. Pelt pouvait rendre de précieux services : avec ses modifications et additions qui en dénaturent la tendance, cette traduction ne peut être admise comme texte classique dans les instituts catholiques italiens. La presse catholique est invitée à reproduire cette déclaration qui vient de source autorisée. »

harmonie avec la règle de foi, peut être erronée au point de vue spéculatif; il sera pourtant permis, dans la pratique de lui donner son adhésion comme à une *doctrine sûre*. Bien plus, cette adhésion pourra être commandée.

Mais alors, quelle sera la portée du décret qui imposera cette doctrine? « Non quidem ut credatur doctrina infallibiliter vera aut falsa, sed ut judicetur doctrinam... esse securam » (Franzelin, *De Traditione*, thes. XII schol, I).

Dès lors, quelle devra être l'attitude d'un Catholique devant une telle décision des Congrégations? Écoutons le P. Billot : « Sicut igitur, quando infallibile Ecclesiæ magisterium definit propositionem aliquam esse erroneam, tenemur credere illam esse vere erroneam in se prout definitur; ita quando Sacræ Congregationes declarant doctrinam quamdam tuto tradi non posse, tenemur judicare doctrinam hanc esse, non dico in se erroneam aut falsam aut si quid aliud ejusmodi, sed simpliciter non tutam, eique tamquam non tutæ amplius non adhærere » (1). Et ce jugement, de la part de notre esprit, sera autre chose qu'un silence respectueux; il devra être une adhésion intérieure à la *sécurité* ou à la *non sécurité de la doctrine.*

L'adhésion donnée à l'objet du décret, ainsi précisé, ne définit pas tous les aspects de notre attitude.

Quelle sera l'attitude de l'esprit au point de vue de la *vérité ou de la fausseté spéculative* de la proposition ainsi condamnée? C'est ce qui nous intéresse autant ou plus que le reste.

« Il est de la nature des décisions des Congrégations, dit le P. Billot, *l. c.*, qu'elles ne soient pas des sentences définitives ni irréformables ». D'où l'on peut légitimement conclure, avec M. Choupin, que « la question de la vérité ou

(1) L. Billot, *de Ecclesia Christi*, t. II, p. 118.

de la fausseté absolue d'une proposition n'est pas tranchée définitivement par une semblable sentence; *adhuc sub judice lis est*, au moins jusqu'à ce qu'un jugement de l'autorité infaillible soit intervenu.

« Nous-mêmes, tout en admettant le décret qui proscrit cette proposition par exemple comme erronée, nous pouvons non pas extérieurement, publiquement (ce serait manquer *au respect et à l'obéissance* dus à l'autorité légitime), mais d'une manière *privée*, en notre particulier, chercher les raisons intrinsèques de la vérité ou de la fausseté de cette doctrine.

« Et si par hasard (le cas sera très rare) nous trouvions des raisons solides, qui semblent démontrer que cette proposition est vraie, humblement et respectueusement, nous pourrions les présenter à l'autorité compétente, par exemple à la Congrégation qui les pèserait » (1).

Et voici enfin ce qu'enseigne avec beaucoup de netteté le P. Pesch, dans ses *Institutiones Propædeuticæ* (*Institutiones dogmaticæ*, t. I, p. 312 et seq.).

Après avoir dit qu'il faut donner aux décrets des Congrégations un *assensus religiosus*, motivé par l'autorité religieuse suprême, il établit la notion de cet assentiment : « *a*) negative, non ideo præcise assensum denegare licet, quia auctoritas non est infallibilis; *b*) positive, tamdiu assentiendum est decretis Congregationum, donec positive apparet eas errasse. Quia autem Congregationes per se non suppeditant argumentum absolute certum pro aliqua doctrina, ideo in rationes doctrinæ inquiri potest et respective debet. Hoc enim modo fiet, ut aut doctrina, de qua agitur, paulatim a tota Ecclesia recipiatur et ita ad statum infallibilitatis evehatur, aut paulatim error detegatur. Nam cum

(1) *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du S.-Siège*, p. 58.

assensus ille religiosus non nitatur metaphysica certitudine, sed morali quadam latiore, non excludit omnem formidinem erroris, et ideo, ubi primum apparent motiva sufficientia dubitationis, prudenter suspenditur assensus; sed quamdiu talia motiva non apparent, sufficit auctoritas Congregationum ad assensum imperandum ».

Mais y a-t-il contradiction entre la soumission extérieure et intérieure indiquée plus haut et une nouvelle étude de la question, entreprise même après la décision? Nullement, parce que la diversité d'attitude porte sur deux points bien distincts : la sécurité pratique de la doctrine et sa vérité spéculative; l'une, regardant surtout le côté disciplinaire, est imposée, dans l'état de choses actuel, à l'assentiment de notre esprit, l'autre ne l'est pas. Si l'on veut voir combien sont raisonnables ces conclusions, il suffit d'en faire l'application à la sentence, pratiquement obligatoire et spéculativement erronée, qui fut portée dans l'affaire de Galilée.

De cette doctrine nos lecteurs feront sans peine l'application pratique à la décision que nous venons d'étudier.

C'est, supposons-nous, d'après ces mêmes principes et ces mêmes conclusions, strictement appliqués, que le « cas de conscience » suivant a été résolu dans le *Tablet* (1). Il s'agit de professeurs désireux de demeurer fidèles à l'Eglise Catholique Romaine, qui ont à enseigner l'Ancien Testament à leurs élèves. « Si quelqu'un de ces professeurs, par ses propres travaux, etc., a été conduit à accepter les conclusions adoptées en réalité, dans ces questions, par tous les savants de valeur (2), doit-il néanmoins enseigner à ses élèves la théorie de l'authenticité mosaïque? L'écrivain du *Tablet* répond : « Si quelque

(1) *Tablet* du 8 décembre 1906, p. 890. Nous citerons d'après l'*Ecclesiastical Review* du 1 mars 1907, p. 327.

(2) Le rédacteur du « cas de conscience » fait vraiment la part bien belle aux adversaires de l'authenticité mosaïque!

professeur se trouvait dans le cas exposé par notre correspondant, et était astreint à enseigner (1) ce qu'il croirait être faux, il devrait sûrement renoncer à sa charge plutôt que de la remplir dans ces conditions ». De tout cœur nous voulons espérer, avec le rédacteur du *Tablet*, que la décision de la Commission n'aura pas, en fait, à produire de pareils résultats » (2).

P. CASTILLON.

(1) Il s'agit sans doute d'un *enseignement ferme, directement opposé à la décision rapportée*, et non pas seulement d'une nouvelle étude critique des arguments, telle que nous l'avons indiquée plus haut, p. 239.

(2) *Ecclesiastical Review, l. c.*

Prédicateur et Confesseur

dans la propagation de la Communion fréquente

Quelle conduite tenir : 1° *au confessionnal*, 2° *en chaire*, pour propager la communion fréquente et quotidienne, auprès : 1° *des personnes du monde*, 2° *des personnes pieuses?*

La question posée en ces termes par un de nos correspondants a de multiples aspects. Nous ne saurions, en quelques pages, les élucider tous (1). Bornons-nous à fixer ici quelques points essentiels des devoirs du prêtre.

Le consultant détermine très exactement le *point de vue* auquel il faut désormais se placer. Il s'agit de propager la communion plus fréquente et non pas seulement de l'accorder à qui la demande, moins encore d'en graduer la pratique, suivant les règles arbitraires qui avaient prévalu jadis.

Appeler les âmes à la table de vie, exciter leurs désirs, les presser suavement, les introduire dans la salle du festin, telle est la mission du prêtre, *compelle intrare*.

Contrairement aux théories jansénistes, le prêtre n'est pas maître du sacrement pour en disposer à sa guise, il doit s'inspirer fidèlement du vœu de l'Église, du désir de Notre-Seigneur et du plus grand bien des âmes : dès lors c'est vers la Communion quotidienne qu'il doit nettement orienter tout ceux qu'il a espoir d'y amener.

Trois motifs obligent le prêtre à prendre grandement à cœur ce devoir très pressant :

(1) Le Congrès Eucharistique de Metz a inscrit à son programme, en la subdivisant fort bien, la question du ministère eucharistique du prêtre. La méthode d'études qui préside à la préparation de ce Congrès permet légitimement d'espérer que cette question y sera traitée avec une vraie compétence.

1° **L'impulsion de l'Église.** Désirant d'un désir efficace « que tous les fidèles s'approchent chaque jour du sacré banquet », l'Église veut « que les curés, les confesseurs et les prédicateurs exhortent fréquemment et avec beaucoup de zèle le peuple chrétien à un usage si pieux et si salutaire ». Elle demande surtout « que l'on fasse tous les efforts possibles pour le promouvoir dans toutes les maisons d'éducation chrétienne : *quam maxime promoveatur* ».

De telles expressions n'évoquent assurément pas l'idée d'une propagande qualifiée de *lente et secrète;* elles appellent plutôt la pratique d'une méthode *intensive.* Personne n'ignore comment les réponses et les décrets postérieurs sont venus confirmer une direction déjà si catégorique. Entre tous, il faut signaler les encouragements et les faveurs prodigués par le Saint-Siège à la *Ligue sacerdotale eucharistique*, dont le but est de promouvoir la Communion quotidienne dans le peuple chrétien par la prière, par la parole et par la presse (1).

2° **Le désir le plus cher de Notre-Seigneur**, dit le Décret, est que tous les fidèles communient tous les jours. Tel doit être aussi l'objet le plus constant des préoccupations du prêtre, qui le remplace auprès des âmes. Ministre de Jésus-Christ, il doit s'inspirer des intentions de celui qui l'envoie; ami de Jésus-Christ, il doit prendre ses sentiments, avoir à cœur ses intérêts. Mériterait-il son nom d'*alter Christus*, si sa devise n'était celle du Bon Pasteur : « *Je suis venu pour qu'ils aient la vie et pour qu'ils l'aient plus*

(1) L'érection canonique de la Ligue date du 27 juillet 1906; le bref d'approbation fut donné dès le 10 août suivant. Entre autres privilèges, les membres peuvent gagner une indulgence de 300 jours pour chaque œuvre conforme au but de la Ligue, et faire gagner une fois par semaine une indulgence plénière aux pénitents qui ont coutume de communier tous les jours ou presque tous les jours.

abondante » (Jo. x. 10). Si le Sauveur ne met aucune restriction à la générosité de ses dons, quel prêtre se croira en droit d'en établir? Une mère mesure-t-elle parcimonieusement à ses enfants la nourriture suffisante pour ne pas mourir? Non, ce qu'elle veut, c'est un régime qui rendra leur santé vigoureuse et résistante, qui les fera « pleins de vie ».

3° **Le besoin des âmes**. En vue du salut des âmes le prêtre doit recourir aux moyens les plus efficaces; donc avant tout à la Communion. Le fruit principal du sacrement est précisément de pourvoir à la nécessité la plus urgente de la vie surnaturelle, à savoir, « d'y puiser la force pour triompher de la convoitise, pour se préserver des péchés graves auxquels est exposée la faiblesse humaine ». D'autre part, « il est évident que la réception fréquente ou quotidienne de la Sainte Eucharistie accroît l'union avec Jésus-Christ, nourrit plus abondamment la vie spirituelle, enrichit l'âme de vertus et donne au communiant, d'une manière plus sûre, le gage de la vie éternelle » (Décr., n. 6).

Remarquez que le décret a déplacé l'axe même des questions agitées autour de la Communion. Jadis tout se réglait d'après les dispositions requises; aujourd'hui tout repose sur les désirs de Notre-Seigneur et le besoin des âmes. Le confesseur n'a plus à régler, pour chaque âme qui s'adresse à lui, le nombre de ses communions; il y a un régime normal et régulier qu'il doit proposer à tous ceux que leurs devoirs d'état n'en éloignent pas : c'est la Communion quotidienne. Il lui est enjoint de la provoquer toutes les fois qu'il peut l'obtenir; il lui est interdit de la refuser à tout fidèle qui y apporte les seules dispositions exigées.

Agir autrement, ce serait, de la part du confesseur, faire injure à l'Église qui le délègue, et au pénitent qui a droit au sacrement de l'Eucharistie. Et si l'on considère les pré-

cieux et ineffables effets de celui-ci, il faut dire : « ce n'est pas une petite injustice que de priver un pénitent, même une fois, sans de justes et graves motifs, des biens que la Communion lui procure. »

Ainsi écrivait, plusieurs années avant le Décret *Sacra Tridentina*, le savant Cardinal Gennari (1).

Ainsi faut-il conclure à plus forte raison, maintenant que ce Décret, doctrinal et disciplinaire tout ensemble (2), a tranché les questions jadis controversées et a subtitué aux règles multiples et arbitraires cette règle unique et absolue : la Communion quotidienne ne peut être refusée à quiconque est en état de grâce et s'approche avec une intention droite.

*
* *

De ces principes généraux, il est facile de déduire certaines **règles pratiques** qui devront toujours guider le prêtre au confessionnal.

1) *L'état de grâce et l'intention droite suffisent pour toute communion.* Le Décret du 20 déc. 1905 abolit toute distinction faite au point de vue des dispositions requises entre la communion rare et la communion fréquente, entre la communion faite par nécessité et la communion faite par dévotion. Qu'il s'agisse d'une communion annuelle ou de la communion répétée chaque jour depuis 80 ans, personne n'a droit d'exiger plus que n'exige l'Église.

« Pourquoi la Communion de Pâques ou celle de chaque

(1) *De la communion fréquente* et *du décret « Quemadmodum. »* Traduction de dom Bastien, p. 28.

(2) Le mot est du cardinal Vincent Vannutelli, légat du Pape au Congrès Eucharistique de Tournai, dans le discours où il se déclara envoyé pour promouvoir l'exécution du décret. — On sait d'ailleurs l'autorité toute spéciale de la S. Congr. du Concile.

mois devrait-elle se donner au rabais, et les Communions plus fréquentes coûter plus cher? (1) »

2) *La Communion quotidienne, qui n'aurait d'autre fruit que de maintenir l'âme en état de grâce, serait très fructueuse et devrait être continuée sans hésitation.* Le but premier pour lequel Notre-Seigneur l'a instituée se trouverait atteint : « *Hic est panis de cœlo descendens, ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur* » (Jo. VI, 50). Aucun doute ne peut exister quant à la droiture de l'intention du pénitent qui la désire pour ce motif (N° 2 du décret). Si le grand nombre des chrétiens, sans s'élever à une haute perfection, vivait, du moins habituellement, exempt de péché grave, il faudrait dire avec le B. Pierre Lefèvre, premier compagnon de S. Ignace, écrivant à un jeune prêtre : « Eviter le péché mortel et l'enfer! Mais Notre-Seigneur n'est venu au monde que pour cela! Il répandrait encore son sang pour cela! Pourquoi serions-nous donc plus exigeants et ferions-nous peu de cas de cette grâce si précieuse à ses yeux? Quare igitur nos erimus tam austeri, ut nesciamus æstimare quod tam magnum est apud Deum (2) »

3) *La Communion quotidienne, en état de grâce et avec intention droite, ne peut jamais être nuisible.* Il faut reléguer parmi les propositions où se cache le virus janséniste les expressions contraires qui abondent dans les auteurs ascétiques des derniers siècles.

En aucun cas, l'Église n'induit ses enfants à pécher et ne les pousse à un acte nuisible à leurs âmes. Il faudrait lui imputer cette énormité, si les deux dispositions qu'elle requiert n'étaient pas, en toute hypothèse, suffisantes pour assurer le fruit du sacrement et le bien des âmes. « Ubi hæc

(1) Tesnière, *Commentaire du Décret*, p. 37.

(2) Cfr. Cros, S. J., *Saint François Xavier, Vie et Lettres*, t. II, p. 524

habeantur, écrit le P. Vermeersch, confessarii de majore fructu jubentur esse persuasi (1) ».

D'où viendrait d'ailleurs la nocuité prétendue de ces communions? Des fautes vénielles antérieures? Le Décret déclare qu'elles ne sont pas un obstacle. Des fautes vénielles commises *in actu communionis?* Par hypothèse, elles sont étrangères au but de la communion. De l'absence de dévotion? La dévotion n'est pas exigée pour le fruit du sacrement.

Serait-ce de la tiédeur de celui qui communie avec routine? Evitons ces mots équivoques, si troublants pour les âmes timorées, et souvenons-nous que celui-là ne peut plus être dit mal communier qui a l'état de grâce et l'intention droite.

Soucieux du progrès de son pénitent, le confesseur aura soin, d'autre part, de lui rappeler que le fruit du sacrement augmente avec la dévotion. Il l'exhortera donc à apporter à la préparation et à l'action de grâces, toute la ferveur dont il est capable, mais, comme le veut le Décret, « en tenant compte des forces, de la condition et des occupations de chacun. » Préparation et action de grâces doivent être un secours, non un obstacle à la communion quotidienne.

4) *Si l'intention droite fait défaut, il est du devoir du confesseur de la procurer.*

Ce serait un procédé par trop sommaire et souverainement dommageable au pénitent que de lui refuser la communion, aussitôt que quelque soupçon d'intention viciée vient à se produire.

Les théologiens les plus éminents qui ont commenté le Décret sont unanimes à nous dire qu'il faut aider le pénitent à rectifier son intention, lui apprendre à distinguer ce qu'il y a de principal et d'accessoire dans le motif qui le guide (2).

(1) *De religiosis*, period. 25 april. 1906.

(2) « Verum, sedulo secernenda est tentatio et scrupulus a vero vanitatis vel humani respectus motu. Sæpe etiam erit prudenti directori inspiciendum

Le plus souvent on découvrira que de vaines craintes, inspirées par un enseignement eucharistique faussé, font seules croire au pénitent que son intention est entachée de vues trop humaines. Le bon sens nous dit qu'il suffit de la perception confuse de quelques-uns des motifs qui constituent l'intention droite, et que leur connaissance distincte ne peut être de rigueur chez le grand nombre des fidèles.

Ces interprétations se trouvent confirmées par une instruction pastorale des évêques de Prusse à leur Clergé (1). Le rôle du confesseur ne consiste pas précisément, disent-ils, à *accorder* la communion fréquente et quotidienne, puisque « ubi conditiones requisitæ adsunt, confessariis haud licet cuiquam communionem quotidianam denegare ». Personne n'est dit accorder ce qu'il ne lui appartient pas de refuser. Que si le pénitent n'a pas une intention droite, le confesseur ne doit pas lui interdire la communion, mais travailler d'abord à rectifier cette intention. « Tunc vero Confessarii erit pœnitentem corrigere atque ad frugem revocare, eumdemque ni resipiscat, a sacræ mensæ frequentiori aut quotidiano accessu arcere. » C'est seulement au cas où le pénitent ne voudrait pas s'efforcer d'avoir l'intention requise,

quid in intentione prævaleat : facile enim cum intentione substantialiter pura miscetur aliquid humanum. In qua re, hoc videtur sufficere, ut aliquis serio existimare possit, omisso etiam motivo minus bono, nihilominus ipsi potius esse ut communicet. » (Vermeersch S. J. *De relig.*, period. apr. 1906, p. 85).

Dans tous les cas il sera facile d'aider le pénitent à renouveler actuellement ses intentions latentes. Une intention légèrement déréglée ne vicie l'acte que lorsqu'elle est primaire (Dom Bastien O. S. B. *Rev. théol. fr.*, Sept. 1906 pp. 554 et 555).

Quant à l'intention, là où elle ne sera pas assez droite, un confesseur zélé aura à cœur d'aider un pénitent à la rectifier et ainsi, avant de l'éloigner de la sainte Table, il essaiera d'abord de le bien disposer (J. Besson S. J. *Rev. théol. fr.*, juin 1906).

(1) Cf. *Revue Eccl. de Metz*, février 1907.

que le confesseur devrait lui faire diminuer le nombre de ses communions.

Nous ne pouvons donc souscrire à cet énoncé rencontré dans une étude récente : « Il est certain que les âmes sont animées à divers degrés de ces bonnes dispositions, de ces pieuses intentions, et le directeur spirituel sera amené de la sorte à accorder la communion fréquente dans une mesure différente, selon celle de ces dispositions » (1).

Oublions qu'un tel dosage des communions ouvre toute large la porte à l'arbitraire; mais comment concilier cette subtile appréciation des divers degrés d'une intention substantiellement droite avec le texte du document pontifical? Nous nous déclarons incapables de le voir.

Bien plus, il nous semble qu'une telle théorie en revient à exiger, comme nécessaires au fruit même du sacrement, les dispositions déclarées simplement utiles pour accroître ce fruit; sa conséquence logique paraît être qu'il y a lieu de requérir davantage pour la communion quotidienne que pour la communion plus rare. Qu'on n'objecte pas les nécessités de la direction spirituelle : l'action du directeur peut bien compléter celle du confesseur, elle ne peut la contredire.



Reste à dire quelques mots du rôle du prédicateur dans la propagation de la communion quotidienne. Assurément ce rôle est prépondérant : *Quomodo audient sine prædicante* (Rom. x, 14)? A lui surtout de redire sans cesse aux fidèles — « frequenter et multo studio » — l'exhortation du catéchisme romain : « Que les fidèles ne négligent pas le soin de nourrir et de soutenir leur âme, tous les jours, de ce pain

(1) *Confesseur et pénitent dans la pratique de la communion fréquente*, par M. le chanoine Le Roy, *Revue eccl. de Liège*, février 1907.

spirituel, de même qu'ils jugent nécessaire de donner chaque jour l'aliment matériel à leur corps ».

Mais, il faut le reconnaître, nombreux sont encore les milieux où les habitudes de vie et les préjugés de condition rendent la Communion fréquente particulièrement difficile. Cette situation semble paralyser le zèle de plusieurs.

Ne serait-ce pas, se sont-ils dit, manquer, sinon de mesure, du moins de prudence et du sens de l'opportunité, que de parler tout de suite de communion quotidienne? En demandant trop, ne risque-t-on pas de ne rien obtenir? Procédons par étapes; ne prétendons pas conduire d'un seul bond tout le monde à ce qui constitue un idéal impossible à atteindre.

L'objection confond deux choses fort distinctes : la proposition des désirs de l'Église, et l'accommodement aux personnes ; l'enseignement de la vraie doctrine et la direction à donner à tels ou tels fidèles.

Que dans celle-ci il faille user de condescendance et de modération, rien de plus juste. Souvent on devra se contenter d'un petit nombre de communions, mais ce nombre constituera un progrès sur les habitudes antérieures : ceci est l'évidence même.

Mais quand il s'agit de proposer la doctrine dans des exhortations générales ou dans des écrits qui demeurent, il faut s'inspirer des considérations qui suivent :

1° Nous ne sommes pas juges, mais bien l'Église. Or nous avons rappelé plus haut en quels termes catégoriques notre devoir à tous est nettement tracé. « Ils exhorteront fréquemment et avec beaucoup de zèle le peuple chrétien », non pas à la Communion mensuelle ou hebdomadaire, mais à la Communion quotidienne. La direction pontificale n'est pas douteuse. A nous d'obéir; n'allons pas, par une prudence trop humaine et mal entendue, nous dérober à des injonctions aussi formelles.

2° Le prêtre a mission pour proposer, en ceci comme en tout, la vérité intégrale ; les fidèles ont grâce pour l'entendre. Il y a, dans les âmes des baptisés, une aptitude surnaturelle pour accepter la vérité de l'Évangile et pour y adhérer. « Beaucoup d'âmes se perdent par notre timidité », écrivait Mgr Gay, c'est-à-dire parce que nous n'osons leur proposer la vie surnaturelle telle que Notre-Seigneur l'a instituée. N'attirons pas sur nous le reproche d'être des hommes de peu de foi !

Pas d'autre prudence que celle de l'Église ! Elle n'ignore pas que la Communion quotidienne ne pourrait être obtenue d'emblée de tous les fidèles ; mais elle veut qu'elle leur soit prêchée, et recommandée dès maintenant à tous, pour que peu à peu ils en viennent à la pratiquer.

La cause principale de l'éloignement de la masse de la Table sainte, c'est précisément l'habitude séculaire de ne recommander et de n'accorder la communion quotidienne qu'à une élite restreinte, alors que Jésus et son Église la proposent à tous. Il est de toute évidence que l'effet ne disparaitra que dans la mesure où la cause sera supprimée.

3° Ne confondons pas la modération dans les conseils privés avec les atténuations de la doctrine. Celles-ci ne sauraient être avantageuses aux âmes, et moins que jamais dans la matière présente, puisqu'il s'agit principalement de redresser les idées fausses. Le décret ne réglemente pas une pratique réservée aux âmes pieuses ; il proclame les principes traditionnels sur la communion, principes dont le seul énoncé constitue un sujet d'étonnement pour le plus grand nombre, et contredit les idées reçues dès l'enfance et puisées dans les livres de piété. Notre plus pressant devoir est donc, aux termes mêmes des instructions pontificales, d'instruire les fidèles, de déraciner les préjugés qui les éloignent de la communion fréquente.

Pour atteindre ce but, il est indispensable de proclamer la vérité intégrale.

4° L'expérience a montré, et montre tous les jours à qui veut l'essayer, l'efficacité de cette méthode. Elle fut celle du Concile de Trente; celle aussi des grands restaurateurs de la Communion, notamment de S. Ignace de Loyola. Pour nous borner à ce dernier, vivant à une époque où la réception des sacrements était presque totalement négligée et s'adressant aux habitants d'Azpeitia qui ne connaissaient guère que la communion pascale, voici comment saint Ignace affirmait nettement devant eux, sans la moindre atténuation, l'idéal à poursuivre : « Il fut un temps où tous les fidèles sans exception, qui avaient l'âge requis, communiaient chaque jour... Il nous faut, à tout prix, restaurer les saintes coutumes des chrétiens d'autrefois. Les intérêts de la Majesté divine, nos plus grands intérêts personnels nous y obligent ». Voici la conclusion pratique : « Du moins, qu'une fois le mois, si l'on ne peut encore obtenir davantage, tous reçoivent l'Eucharistie. Et s'il s'en trouve qui veuillent communier plus fréquemment, il est hors de doute qu'ils se rendront très agréables à Dieu. » Le saint se contente de ce qu'il pourra obtenir, mais cela après avoir fortement inculqué le principe et sans cesser de rappeler que ce n'est qu'un minimum, destiné à préparer une mesure plus abondante. Au seul point de vue psychologique, l'appel fait à la générosité produit de meilleurs résultats que le système du simple minimum, et c'est à coup sûr la méthode évangélique.

5° Enfin, n'oublions pas que le désir d'atteindre le plus grand nombre ne doit pas nous faire sacrifier les intérêts des âmes les meilleures qui, suivant la loi de toute élite, entraîneront ensuite la masse. « Nous n'avons pas plus le droit de comprimer la piété que de la forcer. » Le mot est de Mgr de Ségur. Des âmes plus préparées à l'action de la

grâce se détacheront aussitôt du groupe des communiants de chaque semaine ou de chaque mois et iront à Notre-Seigneur tous les jours. Leur exemple et le rayonnement de leur vie redira aux autres, de façon très persuasive, ce que notre enseignement leur aura déjà fait entendre.

Conclusion. — Instruisons, exhortons avec ardeur. Que si nous ne pouvons obtenir d'un coup le maximum désiré de communions, tout au moins aurons-nous fait la lumière dans les esprits, et c'est la première étape à franchir pour multiplier le nombre des communions. Si tous ceux qui ont cette mission sont unanimes à s'en acquitter, il est impossible que le résultat ne soit pas aussi prompt que magnifique.

La conduite à tenir a été nettement tracée, et de la manière la plus autorisée, dans l'*Instruction* donnée aux membres de la Ligue sacerdotale. Les moyens qui y sont préconisés se rapportent à ce quadruple objet :

1) Instruire, réfuter les objections, répandre les écrits qui favorisent la Communion quotidienne ;

2) Promouvoir l'assistance à la Sainte Messe ;

3) Faire donner des triduums eucharistiques ;

4) Pousser les enfants surtout à la fréquentation de la sainte Table.

Jules LINTELO S. J.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DE L'INQUISITION

I

Doutes sur les revalidations des mariages « in radice »

Beatissime Pater,

Ordinarius Covingtonen. ad pedes Sanctitatis Vestræ provolutus hæc quæ sequuntur exponit :

Inter facultates Apostolicas Ordinariis Stat. Fœd. Amer. Sept. ad Quinquenn. nunc concedi solitas, reperitur etiam (Form. D. art. VI) sequens :

« *Sanandi in radice matrimonia contracta quando comperitur adfuisse impedimentum dirimens super quo, ex Apostolicæ Sedis Indulto, dispensare ipse possit, magnumque fore incommodum requirendi a parte innoxia renovationem consensus monita tamen parte conscia impedimenti de effectu hujus sanationis.* »

Cum autem pluribus iisque gravis momenti controversiis, quoad rectam ejus interpretationem, dicta facultas ansam præbuerit et adhuc præbeat, sequentia dubia pro opportuna enodatione proponere ausus est :

1. Quomodo intelligi debet expressio « *Super quo, ex Apostolicæ Sedis Indulto, dispensare possit?* » Utrum nempe solos casus Indultorum quinquennalium (seu particularium) contineat an etiam omnes casus Indulti generalis a Rom. P. Leone XIII omnibus Ordinariis concessi die 20 Febr. a. 1888 quoad concubinarios (1), quorum unus versatur in periculo mortis, adeo ut,

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, xx, 122.

vi prædictæ facultatis, Episcopi sanare valeant in radice omnia matrimonia pro quibus reliqui Ordinarii facultatem habent simplicem concedendi dispensationem, supposito utique quod adsit species seu figura quædam matrimonii.

2. Quid exacte intelligendum est per voces « *pars innoxia et pars conscia impedimenti?* » Facile quidem usus intelligitur facultatis pro casu quo matrimonium quoddam nullum et irritum existat ob impedimentum affinitatis ex copula illicita soli parti reæ (non innoxiæ et simul consciæ) cognitum. At præter hunc casum, alios etiam reperiri in quibus, ex mente h. Supr. Cong. locus sit usui facultatis, vel ex eo solo patet quod Sanctitas Vestra rescribere dignata est Ill.mo et R.mo D. G. Elder Archiepiscopo Cincinnatensi d. 20 Junii 1892 pro impedimento Disparitatis Cultus ; unde ulterius petet,

3. Utrum adhuc sit locus facultatis si ambæ quidem partes cognoscunt nullitatem matrimonii, sed una earum adduci non potest ad renovandum consensum ; item, si ambæ hic et nunc eam ignorant, dummodo postea una pars moneatur de sanatione obtenta ejusque effectu.

4. Utrum valeat Ordinarius sanare in radice matrimonium nullum ob disparitatem cultus, quando impedimentum quidem evanuit, sed gravis adest difficultas expetendi renovationem consensus prouti in casu sequenti nuper contigit.

Maria non baptizata sed ut catholica ab omnibus reputata, matrimonium in forma Tridentina iniit cum juvene catholico. Postea vero sacerdotem secreto adiit eique omnem veritatem patefacit, enixe efflagitans ut statim baptizaretur et insuper orans ut altum servetur silentium coram marito ob gravia dissidia probabiliter oritura ex manifestatione veritatis. Sacerdos votis ejus obsecundans eam baptizavit. An locus est sanationi in radice, vi Indulti ?

5. Ex repetitis S. Inquisitionis decretis et responsis, notanter a. 1898, 1899, 1900 (1) emanatis, constat omnes facultates habituales a Sede Apostolica Episcopis concessas et concedendas

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, XXX, p. 20 ; XXXI, p. 423 ; XXXIII, p. 91.

intelligi debere datas Ordinariis locorum, sub quo nomine, præter Episcopum, veniunt Vicarii in spiritualibus Generales, Vicarii Capitulares, etc. Quo posito, petit utrum recte sentiant D.D. qui affirmant limitationes quascumque olim appositas facultatibus delegandi Vicarium Generalem jam evanuisse, ipsumque Vicarium absque ulla delegatione vel communicatione facta ab Episcopo gaudere prædictis facultatibus, eisque servatis servandis semper valide uti.

Feria IV die 22 Augusti 1906.

In Congregatione Generali S. R. et U. Inquisitionis propositis suprascriptis dubiis, re mature discussa auditoque RR. DD. Consultorum voto, E.mi ac R.mi DD. Cardinales in rebus fidei et morum Generales Inquisitores scribendum mandarunt :

Ad I : « *Facultatem art. VI, Formulæ D. extendi posse ad casus Indulti diei 20 Febr. 1888, servatis ejusdem Indulti clausulis* (1), *facto verbo cum SSmo.* »

Ad II. « *Providebitur in sequenti.* »

Ad III. « Quoad primam partem, *Negative*, nisi constet verum datum fuisse consensum sub specie matrimonii et eumdem ex utraque parte perseverare ; ad secundam, *prout exponitur, Negative.* »

Ad IV. « *In casu exposito, Affirmative.* »

Ad V. : « *Affirmative*, quoad facultates de quibus in dubio proposito, servato tamen, quoad licitum usum, debito subordinationis officio erga proprium Episcopum. »

Insequenti vero feria V ejusdem mensis et anni SS.mus D. N.

(1) Ces pouvoirs ne concernent que les personnes qui sont mariées civilement ou vivent actuellement en concubinage proprement dit, et se trouvent *in gravissimo periculo mortis* : ils ne s'étendent qu'aux empêchements *dirimants* soit publics, soit occultes de droit ecclésiastique (excepté le sacerdoce et l'affinité en ligne droite *ex copula licita*). L'Ordinaire peut déléguer les pouvoirs pour des cas particuliers ; mais quant à une délégation habituelle, elle ne peut être accordée qu'aux prêtres qui ont charge d'âmes actuelle et pour les seuls cas où l'urgence ne permet pas de recourir à l'Ordinaire.

D. Pius divina providentia Papa X. in audientia r. p. d. Adsessori S. O. impertita, habita hac de re relatione, resolutionem E.morum Patrum adprobavit, et benigne annuere dignatus est.

L. ✠ S.

CÆSAR ROSSI, *Substitutus Notarius S. O.*

II

Dispense de l'irrégularité « ex defectu natalium ob hæresim ; » sa valeur pour les ordinations subséquentes.

Feria IV, die 5 Decembris 1906. — In Congregatione generali S. R. et U. Inquisitionis E.mi ac R.mi D.ni decreverunt : Dispensationem super irregularitate, ex defectu natalium ob hæresim parentum semel concessam ad suscipiendam tonsuram et Ordines minores, valere etiam ad suscipiendos Ordines majores.

Sequenti vero feria V, die 6 ejusdem mensis et anni SS.mus D. N. Pius PP. X decretum E.morum Patrum adprobavit.

PETRUS PALOMBELLI, *S. R. et U. I. Notarius.*

III

Extension d'un indult sur l'observation des fêtes en cas de démembrement d'une mission.

Feria IV, die 12 Decembris 1906. — In Congregatione generali S. R. et U. Inquisitionis, proposito dubio a S. Cong.ne de Propaganda Fide : *utrum indultum super observantia festorum concessum alicui Missioni validum quoque habendum sit pro aliis Missionibus, quæ in posterum a pristina Missione sejungantur :* E.mi ac R.mi D.ni mandarunt : *Affirmative.*

Sequenti vero feria V, die 13 ejusdem mensis et anni, SS.mus D. N. Pius PP. X decretum E.morum PP. adprobavit.

PETRUS PALOMBELLI, *S. R. et U. I. Notarius.*

S. CONGR. DES ÉVÊQUES ET RÉGULIERS

Confréries dans les églises ou chapelles des religieuses.

Roman. Erectionis piarum Associationum.

Huic S. Cong.ni oblatus est sequens libellus supplex, cum relativis dubiis respicientibus erectionem Congregationum seu piarum Unionum in Monasteriis Religiosarum :

« Die 9 Nov. 1595, Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium hoc Decretum in *Tirasonen.* edidit :

» Non placet Sacræ Congregationi, ut in monasteriis Monialium sub quovis titulo instituantur Confraternitates laicorum, ad tollenda quamplurima, quæ exinde oriri possunt, incommoda ; immo præcipit, ut erectæ tollantur; secus transferantur.

» Quod quidem Decretum ab eadem S. Congregatione denuo est inculcatum litteris ad Episcopum Fulginatensem datis die 26 Augusti 1891.

» Huic Decreto inniti videtur etiam responsum anno 1864 a Sacra Indulgentiarum Congregatione datum. Cum enim proposita ei esset quæstio hæc :

» In Gallia cum minime existant Religiosæ a S. Sede approbatæ, et aliunde plures adsint communitates quasi-Religiosarum, quæ scholas dirigunt et Congregationes habent puellarum tam externarum quam alumnarum, valde utile esset Confraternitates erigere in earum ecclesiis; quæritur, an possint erigi ?

» Eadem Sacra Congregatio die 29 Febr. 1864 respondit :

» Non expedire (Decr. auth. n. 403, ad 4).

» Ex altera parte b. m. Leo XIII die 7 Julii 1883 permisit ut Confraternitas Sacratissimi Cordis Jesu etiam in sacellis Religiosarum institui possit, nulla habita ratione distantiæ alias præscriptæ. Similiter jam Pius PP. IX Brevi d. d. 26 Novembris 1861 concesserat Confraternitatem Immaculati Cordis B. M. Virginis pro conversione peccatorum erigi posse in omnibus domibus, in quibus catholica juventus educatur, dummodo sint Ordinario recognitæ et habeant cappellam propriam.

» De facto, Congregationes B. Mariæ Virginis et Filiarum Mariæ, ut aiunt, sæpissime erigi solent in domibus Religiosarum, ubi puellæ educantur scholasque frequentant, ita ut etiam puellæ externæ admittantur ad pias istas Congregationes.

» Ex usu igitur et praxi tum intra tum extra Italiam, Decretum illud supra memoratum Sacræ Congregationis Episcoporum et Regularium restrigendum esse videtur ad monasteria Monialium quæ strictam observant clausuram, et ad Confraternitates laicorum utriusque sexus, quæ utique, si in Ecclesiis talium monasteriorum erigerentur, incommoda non levia producere possent. Quando vero agitur de illis puellarum Congregationibus piisve Unionibus, quæ in domibus et sacellis Religiosarum ad fovendam juventutis pietatem rectamque institutionem fundantur, damna illa vix sunt timenda; immo res ipsa postulare videtur, ut in ipsa ecclesia seu sacello Religiosarum et non alibi erigantur.

» Quæritur itaque *primo*, utrum Decretum supra citatum Sacræ Congregationis Episcoporum et Regularium etiam ad illas pias Congregationes puellarum in domibus et sacellis Religiosarum fundatas extendatur; — et *secundo*, num in responso Sacræ Congregationis Indulgentiarum anni 1864 verbo « Confraternitates » intelligantur solum Confraternitates sensu stricto dictæ et personarum utriusque sexus, quæ nullam cum religiosis feminis habeant relationem; — an etiam illæ piæ Uniones seu Congregationes puellarum, quæ a prædictis religiosis Virginibus docentur et educantur? »

Ad hæc dubia penitus enucleanda, exquisitum fuit lectissimi Consultoris votum, quo habito, E.mi Patres ad utrumque dubium die 18 Januarii 1907 rescripserunt :

Ad 1um et 2um *Prohibitionem S. C. Episcoporum et Reg. diei 9 Nov. 1595 in* Pisauren. *quæ referebatur tantummodo ad Confraternitates stricto sensu acceptas in Ecclesiis Religiosarum votorum solemnium, valere etiam pro ecclesiis sororum votorum simplicium. Quod vero attinet Pias Associationes, quæ tantum ex mulieribus coalescunt, nihil obstare quominus in prædictis*

ecclesiis, servatis servandis, erigi possint. Si autem agatur de Piis Associationibus utriusque sexus erigendis, res remittitur prudenti arbitrio et conscientiæ Ordinariorum, quorum erit assidue advigilare ut omnia rite recteque procedant.

D'après les décisions des Congrégations romaines, il faut reconnaître, en général, que l'institution des confréries dans les églises ou chapelles des religieuses est ou interdite ou du moins non recommandée (1).

En pratique, cependant, nous voyons, surtout dans ces derniers temps, beaucoup de confréries, congrégations, pieuses associations ou même archiconfréries exister dans ces églises avec l'approbation des évêques ou même du Siège apostolique, et ce fait paraît peu en harmonie avec les décrets romains, auxquels il semble même enlever toute force.

Aussi une question a-t-elle été posée tout dernièrement à la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers sur le sens et la portée de ces décrets. Mais cette Congrégation n'a pas cru devoir donner une réponse directe : elle a chargé un de ses consulteurs, qui appartient en même temps à la Sacrée Congrégation des Indulgences, d'étudier la question plus à fond. Mgr Melata a publié dans une revue romaine, les *Analecta ecclesiastica* (2), le résultat de ses recherches, qui éclairent plus pleinement les décisions en question et les ramènent à leur juste mesure. Cette publication équivalant à une approbation tacite, on trouve dans cet article le sentiment de la Congrégation relativement à ces décrets et on peut s'en tenir sans crainte à cette doctrine.

Pour bien comprendre ces décrets, il faut avant tout,

(1) Voir Beringer, *les Indulgences*, 3e édit. t. II, 18, 2°.

(2) *Anal.*, 1906, p. 553. L'article a été aussi publié à part dans la petite *Bibliotheca* de cette Revue, n° 24.

d'après les explications de Mgr Melata, distinguer plusieurs sortes d'associations : confréries proprement dites, confréries au sens large du mot, enfin pieuses unions (1) :

a) Les confréries proprement dites ou *confréries au sens propre du mot* (collegia) sont celles qui possèdent une organisation précise, avec des devoirs et des droits réglés par l'Église ; d'ordinaire les membres de ces confréries portent un costume spécial, se réunissent plus souvent pour leurs pieux exercices, font des processions publiques ou s'y associent et récitent l'office en commun.

b) *Les confréries au sens large du mot* (congrégations) forment une organisation moins régulière et ne présentent, dans leurs règles et leurs exercices, qu'une certaine ressemblance avec les confréries proprement dites : en ceci surtout qu'elles se réunissent pour des exercices de piété ou pour des œuvres de charité.

c) *Les pieuses unions* ou *associations* suivent des règles très simples et se consacrent simplement à telle ou telle pratique pieuse sans se réunir régulièrement en un lieu déterminé.

En outre il y a encore lieu de distinguer : les confréries qui se composent de personnes laïques des deux sexes (confraternitates laicorum) ; — celles qui sont destinées exclusivement aux femmes ou jeunes filles, qui habitent chez des religieuses, sont élevées par elles ou confiées à leurs soins ; — enfin, les congrégations de femmes ou de jeunes filles qui n'habitent pas dans des couvents et n'ont pas avec les religieuses de rapports particuliers.

Ces distinctions faites, voici les conclusions à tirer :

1° Les confréries laïques au sens strict et celles qui se composent de personnes des deux sexes ne peuvent, sans un

(1) Cf. Beringer, *l. c.* t. II, 5.

indult spécial du Saint-Siège, être érigées dans les églises ou chapelles soit des religieuses à vœux solennels et à clôture papale, soit des religieuses à vœux simples.

C'est précisément pour ces sortes de confréries que la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers a renouvelé encore, le 22 août 1891, dans une lettre à l'évêque de Foligno, sa décision du 19 novembre 1695, *in Tirasonen.* « Non placet S. Congregationi, ut in monasteriis monialium sub quovis titulo instituantur confraternitates laicorum, ad tollenda quamplurima quæ exinde oriri possunt incommoda ; immo præcipit ut erectæ tollantur ; secus, transferantur. »

Ce décret ne parle, il est vrai, que des monastères ou couvents de religieuses au sens strict, c'est-à-dire à vœux solennels et à clôture papale ; mais les inconvénients, dont il est parlé, se rencontrent aussi pour les religieuses à vœux simples. Ces inconvénients sont ainsi expliqués par Théodore du Saint-Esprit (1) : « Populi frequentia, necnon functiones Confraternitatum sacrarum virginum Deo dicatarum tranquillitati non leve detrimentum possunt afferre ; et quia monialibus interdicta est conversatio. »

C'est pourquoi la S. Congrégation des Indulgences a aussi rendu une décision semblable, le 29 février 1864. On lui demandait :

« In Gallia cum minime existant Religiosæ a S. Sede approbatæ, et aliunde plures adsint communitates quasi Religiosarum, quæ scholas dirigunt et congregationes habent puellarum tam externarum quam alumnarum, valde utile esset Confraternitates erigere in earum ecclesiis ; quæritur, an possint erigi ? » — La Congrégation répondit : « Non expedire (2). »

(1) *Tractatus de Indulgentiis*, p. II, c. II.

(2) *Decreta authentica S. Congr. Indulg.*, edit. Ratisbon., n. 403, ad 4.

Cette réponse aussi s'applique principalement aux confréries au sens strict, composées de personnes des deux sexes, à cause des inconvénients mentionnés plus haut. Mais, parce que ces inconvénients sont également à craindre dans le cas où se réuniraient dans les chapelles de religieuses, soit à vœux simples, soit à vœux solennels, des confréries ou tiers-ordres de femmes ou de jeunes filles du dehors, sans relations particulières avec les religieuses, la défense des décrets ci-dessus mentionnés doit s'étendre aussi à ce cas. Cependant, il pourrait y avoir plus facilement lieu à exception pour les chapelles de religieuses à vœux simples.

2° Mais s'il s'agit au contraire de *confréries au sens large du mot*, de congrégations (même du tiers-ordre) ou de pieuses unions, *exclusivement destinées aux jeunes filles qui sont élevées chez les religieuses ou confiées à leurs soins*, alors ces associations peuvent être érigées dans les maisons, églises et chapelles des religieuses, soit à vœux solennels, soit à vœux simples. Il convient même aujourd'hui de recommander et de promouvoir ces fondations, du moment que la règle de l'ordre n'en souffre pas : les jeunes filles doivent être, en effet, habituées de bonne heure à mener une vie pieuse dans le monde et leur réception dans de semblables associations y contribue grandement.

C'est pourquoi nous lisons dans les *Acta et Decreta Concilii plenarii Americæ latinæ* in Urbe celebrati anno 1899, tit. IX, cap. IV de piis Sodalitatibus : « Ad tollenda quam plurima quæ exinde oriri possunt incommoda neque in monasteriis Monialium neque in communitatibus piarum feminarum, quæ scholas dirigunt, erigi possunt Confraternitates laicorum (S. Congr. Indulg. 29 Feb. 1864, n. 403). *Hæc tamen prohibitio non comprehendit puellas, quæ sub Monialium aut religiosarum tutela precibus et chris-*

tianis operibus magna cum laude incumbunt uti sunt præ ceteris Filiæ Mariæ. »

De même le P. Wernz dit : « In ecclesiis vel oratoriis Monialium (1), qualescumque Confraternitates laicorum non sunt erigendæ ; nisi indulto generali vel speciali Sedis Apostolicæ id fuerit permissum, *aut agatur de Congregationibus puellarum sub generali prohibitione non comprehensis* (2). »

3° Enfin s'il s'agit de confréries, congrégations ou pieuses unions *exclusivement destinées aux religieuses ou aux personnes qui habitent chez elles*, il n'y a aucun décret général qui en interdise l'érection dans les églises ou chapelles des religieuses. Les religieuses peuvent donc non seulement se faire admettre dans diverses confréries, mais encore en faire ériger dans leurs couvents et pensionnats, pour elles et leurs pensionnaires, *pourvu que la règle de l'ordre et la clôture n'aient pas à en souffrir*, au jugement des supérieurs de l'ordre et des évêques.

Exception doit être faite seulement pour les tiers ordres séculiers, car on sait que les membres des ordres ou instituts religieux ne peuvent y être admis (3).

Quand donc, dans la bulle de Léon XIII « Ubi primum » du 2 Octobre 1898, on lit (4) : « La Confrérie du Rosaire peut être érigée dans toutes les églises ou chapelles publiques ouvertes aux fidèles *à l'exception des églises des religieuses ou autres pieuses associations de femmes*, ainsi que l'ont souvent déclaré les SS. Congrégations romaines, » — cette exception doit

(1) Sous ce nom de *Moniales* l'auteur, dans ce passage, comprend aussi les religieuses à vœux simples. Voir note 30, *l. c.*

(2) *Jus Decretalium*, t. III, n. 708.

(3) D'après le décret du 16 juillet 1887. — Cf. Beringer, t. II., p. 494.

(4) Cf. Beringer, *l. c.*, t. III, p. 221.

s'entendre principalement des monastères à vœux solennels et à clôture papale, ainsi que des confréries au sens strict, destinées aux personnes des deux sexes; autrement il faut appliquer à la Confrérie du Rosaire ce qui a été dit, plus haut, des autres.

Dans ces derniers temps, on a institué canoniquement dans plusieurs églises de religieuses à vœux simples jusqu'à des *archiconfréries pour personnes des deux sexes;* par exemple, celles de l'Adoration perpétuelle et des Eglises pauvres dans l'église des Dames adoratrices à Rome; ainsi encore, la Garde d'honneur du Divin Cœur de Jésus, dans le monastère de la Visitation, à Bourg (Ain), et d'autres. Cela n'a pu évidemment avoir lieu qu'en vertu d'un indult particulier du S.-Siège et à condition que, d'après le jugement des évêques respectifs, les pieux exercices de ces confréries ne troublent en rien l'observation des règles et de la clôture des religieuses.

Telles étaient les conclusions du Consulteur dans l'article cité. Venons maintenant aux décisions de la Congrégation elle-même; elles établissent les trois points suivants :

1. Le décret de la S. C. des Evêques et Réguliers du 9 novembre 1595 *in Tirasonen.* (1) se référait seulement aux confréries au sens strict et aux églises de religieuses à vœux solennels; mais il faut l'appliquer aussi aux églises de religieuses à vœux simples.

2. Pour les pieuses associations composées uniquement de femmes, rien ne s'oppose à leur érection dans les dites églises, pourvu qu'on observe par ailleurs les autres prescriptions du droit.

3. S'il s'agit d'ériger des pieuses associations composées de personnes des deux sexes, la décision de l'affaire est remise à la prudence de jugement et à la conscience des Ordinaires; ceux-ci devront prendre un soin assidu que tout procède régulièrement.

Dans la première réponse, la S. Congrégation confirme authentiquement ce que nous avons dit plus haut.

(1) Dont nous avons donné le texte plus haut, p. 267.

La deuxième réponse accorde plus que le Consulteur n'avait proposé. On peut donc ériger, dans les églises ou chapelles publiques des religieuses soit à vœux solennels soit à vœux simples, des confréries au sens large du mot, des congrégations et pieuses unions composées uniquement de femmes ou de jeunes filles ; et cela, on le peut, non seulement quand il s'agit de jeunes filles qui sont élevées par les religieuses ou confiées à leurs soins, mais encore quand il s'agit d'autres jeunes filles ou de femmes *qui n'habitent pas dans les couvents et n'ont aucun autre rapport avec les religieuses*. Il faut seulement avoir soin, surtout dans le dernier cas, que la règle de l'Ordre et la clôture n'aient pas à en souffrir !

Enfin la dernière partie de la décision établit que l'érection des *pieuses unions* — telles que nous les avons définies pour les distinguer des *confréries au sens propre ou au sens large du mot* peut désormais se faire dans les églises ou chapelles publiques des religieuses, alors même qu'elles sont composées de personnes des deux sexes. Mais ici la décision est laissée à la prudente appréciation des évêques, auxquels la S. Congrégation recommande de veiller en tout au bon ordre et à la juste mesure.

L'ensemble de ces nouvelles dispositions accorde donc une notable mitigation des principes qui, presque jusqu'à nos jours, réglaient encore cette matière. Comme dans les siècles passés les monastères de femmes abritaient, pour la plupart, des religieuses liées par des vœux solennels et soumises à la clôture stricte, on comprend facilement la rigueur des mesures prescrites. Mais, de nos jours que nous voyons se multiplier sans cesse les Instituts de religieuses à vœux simples qui, approuvés par l'Eglise, exercent une influence si salutaire, surtout par l'éducation chrétienne de la jeunesse, la rigoureuse observance des dites mesures s'était, dans la pratique et par la force même des choses, modifiée et élargie peu à peu sous les yeux des Supérieurs ecclésiastiques. Aujourd'hui nous voyons ce changement confirmé et approuvé par la même Congrégation

des Evêques et des Réguliers qui, il y a peu de temps, semblait encore insister sur l'observation de l'antique discipline.

Nous saluons les nouvelles déclarations comme un vrai progrès et nous nous réjouissons de la clarté qu'elles ont apportée dans cette question.

F. BERINGER, S. J.

S. CONGRÉGATION DES RITES

I

La communion dans les oratoires privés.

Hodiernus Cathedralis Ecclesiæ Malacitanæ in Hispania Canonicus Pœnitentiarius ut suo Consultoris munere fungatur, de consensu R.mi sui Episcopi, a Sacrorum Rituum Congregatione responsionem enixe postulavit ad sequentia dubia :

I. An liceat Sacram Communionem in Oratoriis privatis, de Ordinarii tantum licentia, indultariis ministrare?

II. Utrum non tantum indultariis sed etiam fidelibus Sacro adstantibus in prædictis Oratoriis Sacra Communio ministrari possit?

Et Sacra eadem Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, exquisito etiam voto Commissionis Liturgicæ reque sedulo perpensa, respondendum censuit :

Ad I. *Præsupposito Indulto Apostolico pro concessione Oratorii privati, affirmative.*

Ad II. *Negative, nisi adsit Indultum Apostolicum.*

Atque ita rescripsit.

Die 10 Februarii 1906.

A. Card. TRIPEPI, *Pro-Præf.*

L. ✠ S.

D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secret.*

II

Pouvoir de subdéléguer pour la bénédiction dite de S. Maur.

ORDINIS S. BENEDICTI.

Beatissime Pater,

Abbas Primas O. S. B., ad genua S. V. provolutus, supplex implorat, ut delegare possit sacerdotes Sæculares et Regulares ad impertiendam benedictionem infirmis, adhibita S. Crucis D. N. I. C. particula, quæ benedictio a S. Mauro nuncupatur et a Leone PP. XIII. f. r. die 4 Maii 1882 approbata fuit pro Sacerdotibus O. S. B.

Et Deus etc.

Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa X, referente infrascripto Cardinali Sacrorum Rituum Congregationi Præfecto facultatem facere dignatus est R.mo Abbati Oratori et Abbatibus Præsidibus Congregationum Monachorum Nigrorum Ordinis Sancti Benedicti, subdelegandi sacerdotes utriusque Cleri ad benedictionem, quæ a S. Mauro nuncupatur : dummodo adhibeatur in benedictione forma approbata et Rituali O. S. B. concessa. Valituro hoc indulto ad proximum decennium. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 23 Januarii 1907.

S. Card. CRETONI, *Præf.*

L. ✠ S.

† D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secret.*

S. CONGRÉGATION DES INDULGENCES

Concessions diverses.

I. INVOCATION DE S. ALPHONSE MARIE DE LIGUORI A L'IMMACULÉE-CONCEPTION. — Par le bref *S. Alphonsus Maria de Ligorio*, du 5 décembre 1904, présenté à la S. Congrégation le 6 décembre, SS. Pie X a accordé et le matin et le soir — tam mane quam vespere — trois cents jours d'indulgence (applicables aux âmes

du Purgatoire) aux fidèles qui, soit le matin soit le soir, réciteraient, d'un cœur contrit trois *Ave Maria*, suivis chacun de l'invocation : *Per tuam Immaculatam Conceptionem, o Maria, redde purum corpus meum et sanctam animam meam.*

Comme le relate le bref, cette pratique eut pour promoteur S. Alphonse, qui affirmait son efficacité dans les tentations contre la chasteté.

II. Prière a S. Joseph. — Par rescrit du 11 septembre 1906, présenté le 26 novembre, cent jours d'indulgence, deux fois par jour, sont accordés à la récitation de cette prière :

« O Joseph, Virgo Pater Jesu, purissime Sponse Virginis Mariæ, quotidie deprecare pro nobis ipsum Jesum Filium Dei, ut, armis suæ gratiæ muniti, legitime certantes in vita, ab eodem coronemur in morte. »

III. Prière a S. Jean-Baptiste de la Salle. — Par rescrit du 28 novembre 1906 : 1° trois cents jours d'indulgence, une fois par jour, pour la récitation de la prière suivante ; et 2° une indulgence plénière, aux conditions ordinaires, une fois par mois, pour sa récitation chaque jour du mois ; ces deux indulgences sont applicables aux âmes du Purgatoire :

« O glorieux Jean-Baptiste de la Salle, apôtre de l'enfance et de la jeunesse, soyez, du haut du ciel, notre guide et notre protecteur. Intercédez pour nous, assistez-nous, afin que, préservés de toute souillure d'erreur et de corruption, nous demeurions toujours fidèles à Jésus-Christ et au Chef infaillible de son Eglise. Faites que, pratiquant les vertus dont vous avez été un si admirable modèle, nous partagions un jour votre gloire dans la céleste patrie. Ainsi soit-il. »

IV. Dévotion au S. Nom de Jésus. — Par rescrit du 19 novembre 1906, présenté le 26, le Saint Père a étendu aux fidèles de tout l'univers les concessions suivantes, accordées primitivement par Pie X au seul diocèse de Naples et les a déclarées applicables aux âmes du Purgatoire : 1° Trois cents jours d'indulgence pour la récitation de cinq *Gloria Patri*, accompagnés chacun de l'oraison jaculatoire : « Que le T. S. Nom de

Jésus soit béni infiniment » ; 2° indulgence plénière aux fidèles qui, confessés et communiés, visiteront, le 2e dimanche après l'Epiphanie, une église où se célèbre la fête du S. Nom de Jésus et y prieront aux intentions accoutumées ; 3° indulgence plénière aux fidèles qui, confessés et communiés, assisteront à l'anniversaire de ceux qui furent dévots au S. Nom de Jésus, dans l'église où il se célèbre, et y prieront aux intentions ordinaires.

Relevé Sommaire de quelques autres décisions.

I. *La diffusion des SS. Evangiles.* — Dans un bref du 21 janvier 1907 à S. E. le Cardinal Cassetta, protecteur de la société de S. Jérôme pour la diffusion des SS. Evangiles, le S. Père loue le zèle de cette Association qui « rend un service signalé au *magistère* de l'Eglise, et parce que la lecture des Evangiles prépare les esprits à bien recevoir la prédication de la divine parole et parce que les explications faites par les Curés demeurent mieux imprimées dans la mémoire et se mûrissent mieux, si l'on a lu auparavant le texte sacré. » De plus, on atteint de la sorte même ceux qui fuient tout contact avec le prêtre.

II. *Excommunication des chefs de la secte des Mariavites.* — Décret du Saint-Office *Mariavitarum sacerdotum*, 5 décembre 1906 : ... « Hæc Sacra Suprema Congregatio S. R. U. I. de expresso SSmi Domini Nostri Mandato,... declarat atque edicit dictum Sacerdotem Joannem Kowalski memoratamque feminam Mariam Franciscam Koslowska, *nominatim ac personaliter* majori subjacere excommunicationi, ambosque e gremio Ecclesiæ Sanctæ Dei penitus extorres, omnibus plecti pœnis publice excommunicatorum, ideoque Joannem Kowalski et Mariam Franciscam *esse vitandos ac vitari debere.* » Pareille excommunication nominale et personnnelle est dénoncée contre les prêtres Mariavites, qui dans les vingt jours ne seraient pas rentrés dans le devoir.

III. *Usage liturgique de la langue paléoslave.* — Dans divers diocèses des provinces de Goritz, Zara et Zagrab (ou Agra, en Croatie), certaines églises ont le privilège de se servir, pour

les cérémonies liturgiques, de la langue paléoslave : ces églises n'ont pas un rite particulier ; elles suivent la liturgie romaine, mais le S.-Siège leur a permis de traduire en langue slave ancienne (non en langue moderne usuelle) et d'imprimer en caractères glagolitiques les livres de cette liturgie. Dans ces dernières années d'ardentes controverses se sont élevées à ce sujet et ont troublé la paix de ces diocèses. Plusieurs décrets ont été rendus par la Congrégation des Rites et la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires dans le but de terminer ces discusions et de pacifier les esprits (1) : ils n'ont pas, jusqu'à ce jour, obtenu leur effet. Dans un nouveau décret, en date du 18 déc. 1906, la Congrégation des Rites ordonne aux Ordinaires de dresser d'ici à juillet 1907, un catalogue des Eglises qui ont usé, depuis 1868 sans interruption, du privilège ; elle fixe les règles d'après lesquelles doit être confectionné ce catalogue et précise le sens et les diverses applications du privilège. Le principe fondamental de ces solutions est que la concession a un caractère *local* et non pas *personnel*.

(1) On trouvera l'indication et un résumé de ces divers actes dans la *Revue Théologique Française*, août 1902, p. 443, article de Dom Robert Trilhe.

Notes de littérature ecclésiastique

Les prétendues créations d'êtres vivants, par L. WINTREBERT, Docteur ès-sciences (REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE du 15 janvier 1907).

« M. Yves Delage, professeur à la Sorbonne, perfectionnant les expériences de l'Américain Lœb, (est) parvenu à féconder artificiellement des œufs d'oursin. Ces œufs, soigneusement préservés de l'action des éléments mâles, furent soumis dans de certaines conditions à l'influence de solutions salines déterminées et les phénomènes de segmentation, de croissance, consécutifs à la fécondation normale, se produisirent. L'éminent biologiste surveille en ce moment le progrès des jeunes oursins obtenus par cette voie nouvelle. »

En cela, M. Yves Delage a suppléé « le rôle exact de l'élément mâle dans la fécondation. » Peut-on, à cette occasion, parler de création de la vie? Non, dit M. Wintrebert; car « il est trop évident qu'il y a une cellule vivante à l'origine des êtres qui se sont ainsi développés Cette cellule, c'est l'œuf non fécondé, incapable sans doute de croître et même de maintenir sa vie si l'élément mâle ou un autre agent ne vient en modifier l'état, mais parfaitement vivant au moment où on le soumet aux expériences. »

Cette fécondation, sans intervention d'un élément mâle, est-elle une nouveauté? Nullement; elle existe déjà dans la nature, « elle est très fréquente chez les animaux inférieurs et même chez des organismes relativement élevés »; on la trouve, par exemple, chez les abeilles. Les zoologistes l'appellent parthénogénèse.

« M. Stéphane Leduc, professeur à l'Ecole de Médecine de Nantes, étudie depuis plusieurs années les phénomènes physiques très curieux dont l'être vivant est le théâtre, ceux particulièrement qui relèvent de l'osmose, c'est-à-dire de la propriété

qu'ont les solutions séparées par une membrane d'avoir entre elles des échanges, au travers de cette membrane. La forme, le développement, le mode de croissance même, sont réglés de quelque manière par les lois qui gouvernent ces phénomènes. Une fois de plus se trouve vérifiée l'affirmation, chère à Claude Bernard et bientôt après lui universellement acceptée, qu'il n'y a pas deux physiques ni deux chimies, une pour les vivants et une autre pour les non-vivants : les mêmes lois partout sont satisfaites. »

Qu'est-il arrivé? C'est que le jeu des forces physiques et chimiques, en s'appliquant à des éléments soigneusement choisis et rapprochés et en se développant suivant les lois d'affinité, de combinaison, ou d'équilibre de ces forces, a produit des groupements d'éléments assez semblables dans leur composition et leur activité aux groupements vivants, aux cellules. On a obtenu la formation de membranes d'enveloppe, de noyaux intérieurs ; on a assisté aux phénomènes de croissance, de cicatrisation des plaies, d'émission de racines, de feuilles, etc.

Et M. Leduc, plus modeste dans une communication faite à l'Académie des sciences, a écrit un peu plus tard dans un journal : « Les croissances des cellules artificielles réalisent la plupart des fonctions des êtres vivants : nutrition par intussusception, organisation compliquée, croissance, sensibilité, faculté de guérir les blessures ; elles constituent donc un intermédiaire entre le monde vivant et le monde minéral. Une seule fonction reste à réaliser : la reproduction en série ; c'est un problème du même ordre que ceux déjà résolus... » M. Leduc espère résoudre ce problème comme les autres.

A propos de ces expériences, il convient d'abord de noter qu'à part des différences portant sur une complexité plus grande peut-être des éléments et aussi des résultats, il n'y a pas, en tout cela, grand'chose d'inédit. D'autres expériences assez semblables ont été faites déjà, notamment à l'Institut Catholique de Paris, et même dès 1865 par Traube.

Mais enfin, ces faits sont-ils des cas de création de la vraie

vie? Un membre de l'Institut les a appelés, avec peu de révérence, *le calembour de la vie.*

M. Wintreberg, avec plus de révérence, n'a guère plus de foi dans cette création de vie. Il dénie aux plantes artificielles de M. Leduc la vérité des fonctions vitales ; il assimile leur croissance, leur organisation et leur sensibilité à celle des nuages qui s'étirent et se déforment dans une atmosphère chargée d'humidité. « Quant à leur faculté de guérir leurs blessures, elle appartient au même degré à la croûte de glace qu'un gamin troue d'une pierre en passant, et qui, sous le froid de la nuit, répare sa brèche. »

Surtout il ne trouve pas, chez elles, la propriété vraiment caractéristique de l'être vivant, *l'assimilation.* « Le protoplasme vivant est en voie continuelle d'échanges avec un milieu extérieur qui ne lui ressemble pas, continuellement il renouvelle sa substance aux dépens de ce milieu, il l'augmente même et cependant il demeure toujours identique à lui-même... Tant qu'on n'aura pas fabriqué une matière capable d'assimilation, on n'aura pas fabriqué de matière vivante. »

« Ce qui caractérise la vie, écrit-il encore, ce n'est pas tel ou tel phénomène isolé, mais bien l'enchaînement de ces phénomènes, leur coordination, leur convergence vers un but favorable à l'individu ou à son espèce. C'est la coordination des actes vitaux que Claude Bernard a voulu caractériser en parlant de « l'idée directrice » du vivant. Le mot de finalité, plus employé aujourd'hui, ne signifie pas autre chose. »

La Vie Chrétienne en Russie. — Le Culte des Images par Liévin BAURAIN. (REVUE AUGUSTINIENNE du 15 Décembre 1906).

« Avec le christianisme, la Russie reçut de Constantinople le culte des images. Il était alors dans l'éclat que lui donnait la victoire des iconophiles sur les iconoclastes. » C'est sans doute à cette même circonstance que ce culte, ainsi importé au lendemain de ses triomphes, doit la place extraordinaire qu'il a toujours occupée dans la vie chrétienne en Russie. Le fidèle russe

vénérait l'image commune du Sauveur ou de la Mère de Dieu ; ce n'était pas assez. Il lui fallait son icone chez lui, son icone aux murs de son église. « Chaque cité, chaque fief, chaque apanage eut son icone dont le sanctuaire devenait le centre de la vie municipale ou régionale, le symbole d'une unité politique ou sociale... La religion peu à peu unissait les tribus russes dispersées... Vénérer la même image, c'était vivre de la même vie, se sentir de la même famille... Le culte des images devait être un des facteurs de l'unité de la Russie, et, de même que la famille s'unissait autour de l'image domestique, la cité autour de l'image municipale, la province autour de l'image régionale, les tribus russes devaient s'unir, en retour, sous la lourde main des grands ducs de Moscou, autour des images de leur centre social, transportées à Moscou par les conquérants. »

L'Église russe, se rendant compte que la vue des images est un enseignement doctrinal, a jalousement surveillé, surtout depuis la fondation du Saint Synode, la peinture, la vente et l'entretien des icones. « Las blagotchines ou doyens sont chargés de surveiller les églises des paroisses ; les curés ont le droit de surveillance sur les icones domestiques ; la police elle-même peut de vive force enlever, soit aux fidèles, soit aux marchands, les images saintes qui ne répondent pas aux règles ecclésiastiques. » Les non-chrétiens ne peuvent ni vendre des icones, ni en retenir chez eux.

« Saluer les icones d'une inclination, se signer et se prosterner devant elles, les encenser pendant les offices solennels, les couvrir de baisers et s'y coller le front, les honorer d'un cierge ou d'une lampe, faire chanter devant elles un Molében, ou demander aux prêtres qu'il les porte aux maisons pour que leur présence les bénisse, tels sont les principaux moyens d'honorer les images. Le clergé les transporte solennellement, en certaines fêtes, par les demeures de tous les paroissiens ; il les porte aussi en cas de maladie, à l'occasion d'une naissance, d'un baptême, d'un mariage, d'une cérémonie d'actions de grâces. En un mot l'icone préside à tous les actes importants de la vie ; elle est la compagne inséparable du prêtre.

« Cela n'empêche pas que chaque maison ait ses icones domestiques. »

Des icones, on en trouve encore dans chaque maison, souvent dans chaque chambre; dans les boutiques ou magasins. « Çà et là, dans les rues et par les chemins, des icones arrêtent encore les passants; fixées sur les murailles, aux troncs d'arbres, abritées par de petits édicules, elles réclament un salut, une inclination de tête, un signe de croix. Les plus dévots s'arrêtent pour multiplier leurs révérences, les autres passent en se signant. »

Parmi les objets de ce culte, la Mère de Dieu tient la première place. Après ses icones, « il en est peu qui soient autant en honneur que celles de Saint Nicolas le Thaumaturge (notre Saint Nicolas de Myre), qu'on a appelé par dérision la quatrième personne de la Trinité russe. C'est le Saint le plus populaire de la Russie. Une multitude de miracles lui sont attribués : aussi a-t-il de nombreuses icones dans les églises russes. Une maison orthodoxe qui se respecte place l'image de Saint Nicolas en évidence; pour beaucoup de paysans et de nouveaux convertis, en Sibérie ou en Asie centrale, la doctrine et le culte orthodoxes commencent et finissent à Saint Nicolas le Thaumaturge. »

Bibliographie

La Théologie sacramentaire, étude de théologie positive, par P. Pourrat. 1 vol. in-12. Prix : 3 frs 50. Paris, Lecoffre, 1907.

L'auteur a voulu réfuter, à propos de l'origine de nos sacrements et des « dogmes sacramentaires catholiques », les théories du protestantisme libéral et « d'autres erreurs émises récemment », dans lesquelles il n'est pas difficile de reconnaître les idées de M. Loisy. Définition du sacrement, composition du rite sacramentel, efficacité des sacrements, caractère sacramentel, nombre des sacrements, institution divine des sacrements, intentions du ministre et du sujet, — telle est la matière de ses sept chapitres. Dans chacun, il remonte aussi haut que possible dans la patristique et confronte les définitions du concile de Trente avec les plus anciennes données de la tradition. Comme on le pense bien, il est souvent amené à constater l'immense travail de développement qui relie les deux anneaux de la chaîne. Il note les principaux moments historiques de ce développement et, pour le justifier, fait souvent appel à la théorie de Newman. Rien de mieux, et on ne pourrait guère s'en dispenser : encore eût-on pu marquer plus expressément ce que cette théorie a jusqu'ici d'imprécis et d'inachevé. L'optimisme théologique, qui anime tout le livre, en aurait reçu quelque ombre, mais le lecteur aurait été peut-être plus satisfait, sinon de cette satisfaction béate, qui trouve tout pour le mieux dans la meilleure des théologies, du moins de cette satisfaction courageuse et stimulante qu'inspire, avec la vue nette des points délicats et du travail à faire, l'espoir de voir jaillir au terme d'une enquête plus vaste, une plus pleine lumière.

C'est dire que le livre a surtout une valeur provisoire. Et l'auteur s'en est bien rendu compte. « Quelques-uns, dit-il, trouveront peut-être que le temps n'était pas encore venu de faire une synthèse historique de la théologie des sacrements, l'histoire des sacrements n'étant pas encore achevée. Mais si l'on attendait pour tenter une synthèse scientifique quelconque que la science fût complètement faite, on attendrait indéfiniment. Les exigences de l'esprit humain sont telles qu'il faut, de temps en temps synthétiser les résultats acquis, quitte à retoucher et à modifier ensuite ce travail. » On ne saurait mieux dire ; l'enseignement, en effet, vit de synthèse, et les générations qui se levent n'ont pas le temps d'attendre que les historiens critiques aient terminé à leur usage leurs minutieuses analyses. Pourvu qu'on ne leur cache rien de l'immensité de l'œuvre qui reste à accomplir et de la relativité des résultats

acquis, elles exigent impérieusement qu'on leur livre ces résultats tels quels, sous une forme assimilable aux esprits jeunes, je veux dire sous forme synthétique. Et c'est ce que M. Pourrat a fait excellemment, avec de remarquables qualités d'exposition. On trouvera dans son livre une somme portative des textes indispensables au théologien, qui veut construire une théorie des sacrements en général, et la discussion loyale des principales questions que soulèvent ces textes. Ceux qui viendront après lui sentiront le besoin de reprendre son enquête sur chaque sacrement en particulier. Car il est superflu de rappeler quels éléments disparates a réunis la théorie des sept sacrements et combien serait dangereuse la tentation d'appliquer à l'un ce qui est vrai de l'autre.

Antoine MALVY.

Le Vénérable Père Eudes (1601-1680), par M. H. JOLY, membre de l'Institut. 1 vol. in-12, de la Collection « *Les Saints* ». Prix : 2 frs. Paris, Lecoffre.

Le Père Eudes fut un des principaux ouvriers de cette grande rénovation religieuse qui marqua la première moitié du XVII[e] siècle. Nul n'était plus compétent pour écrire sa vie que le directeur de la Collection « Les Saints », M. Henry Joly, dont les précédents ouvrages : *La psychologie des Saints*, *Saint Ignace de Loyola* et *Sainte Thérèse* ont obtenu un si légitime succès.

Pour faire son travail, M. Joly a eu à sa disposition, outre les Vies précédemment parues, beaucoup de documents inédits qu'il a pu consulter aux archives de la congrégation des Eudistes.

De tous ces documents il a su tirer un récit vivant, animé, entraînant et qui, en nous faisant assister aux miracles du zèle apostolique, est de nature, dans la crise que nous traversons, à nous donner courage.

La Formation de la Chasteté, par E. ERNST. Ouvrage adapté de l'allemand par J. P. ARMAND HAHN, avec une préface de M. G. FONSEGRIVE, 1 vol. in-16. Prix : 0 fr. 80. Paris, Bloud.

Voici un ouvrage qui correspond à une préoccupation très actuelle. A notre époque de précocité générale, la consigne d'absolu silence, observée autrefois par les parents à l'égard des relations sexuelles, constitue un anachronisme dangereux.

L'auteur du présent ouvrage estime que c'est aux parents et particulièrement à la mère qu'incombe le devoir de satisfaire sur ce point la naturelle curiosité de l'enfant. Comment doit se donner ce genre d'explications, à quelle époque, en quels termes, c'est ce que l'auteur indique avec beaucoup de précision. Tout le problème de la formation de la pureté est d'ailleurs étudié avec infiniment de tact.

Vie de la Bienheureuse Marguerite-Marie, *d'après les manuscrits et les documents originaux*, par AUGUSTE HAMON, docteur ès lettres. 1 vol. in-8°, pp. 600. Prix : 7 frs 50. Paris, Beauchesne.

La nouvelle vie que M. Hamon vient d'écrire est plus complète et plus critique que celles qui l'ont précédée. Il a pu consulter des documents ignorés jusqu'à la fin du siècle dernier.

A l'aide de travaux récents, grâce à de fréquents voyages et séjours à Verosvres et à Paray-le-Monial, il a pu étudier le pays et le milieu où a grandi et vécu la Bienheureuse ; il a réussi à la rendre vivante, à nous faire pénétrer dans son intimité et à dérouler sous nos yeux, toujours avec un pieux respect, les replis naturels et surnaturels de cette âme d'élite et de cette âme de sainte.

M. Hamon n'a d'ailleurs jamais eu la pensée d'écrire un panégyrique ; les œuvres de Dieu et des saints, pense-t-il, n'ont besoin que de la vérité : imperfections et défauts il ne cache rien, en cela d'ailleurs il ne fait que suivre l'exemple de la bienheureuse Marguerite-Marie et de ses supérieures si nettes dans leurs affirmations. On trouvera sans doute que ce récit entièrement historique est encore la meilleure des apologies.

Le Sacré-Cœur médité, par UNE RELIGIEUSE des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie. 1 vol. in-18 raisin, pp. IX-348. Prix : 2 frs 50. Paris, Beauchesne, 1906.

L'auteur de « *Notre œuvre d'Éducatrices* » a entrepris de rattacher aux trente-trois invocations des Litanies du Sacré-Cœur, l'ensemble des enseignements dogmatiques, moraux et pratiques que nous peut fournir la Théologie du Sacré-Cœur. A ces études elle a donné la forme toute simple de Méditations. En voici le plan d'après l'*Introduction.* » Chaque invocation des *Litanies* donne lieu à trois considérations : dans la 1re, l'âme *contemple* le Sacré-Cœur et se complait dans ses perfections adorables ; — dans la 2e, l'âme admire en elle-même les effets de la charité du Cœur de Jésus et tend à s'unir à Lui par l'*imitation* ; — dans la 3e, l'âme dirige le plus souvent son regard vers les intérêts du Sauveur, et elle cherche à se former à l'exercice de l'*apostolat* (1). »

De ce livre, Mgr Catteau, évêque de Luçon, a loué « la vraie et féconde piété », « la solide et saine doctrine présentée d'une manière neuve et personnelle ». Nous espérons que par ce livre l'auteur fera solidement « œuvre d'éducatrice » chrétienne.

(1) *Op. c.* Introduction p. VI, sq.

Les gérants : H. & L. CASTERMAN.

Tournai, typ. Casterman

La liquidation des biens des Congrégations en France

et les récentes décisions de la Pénitencerie

La *Revue* a publié dans sa livraison du mois d'Avril (page 217), une série de réponses faites par la Pénitencerie au sujet de la liquidation des biens des Congrégations en France. Ces réponses confirment les solutions que mes collaborateurs de la *Revue Théologique Française* (1) avaient données au sujet des acheteurs, celles aussi qui concernaient les coopérateurs secondaires et les coopérateurs forcés ; mais elles modifient leurs conclusions relativement au liquidateur et aux coopérateurs principaux. Elles se rapportent à trois questions qui ne doivent pas être confondues : 1° les *censures* encourues par les auteurs de cette liquidation ; 2° *le péché d'injustice* dont ils se rendent coupables et *l'obligation de restituer* qui en résulte pour eux ; 3° *la note de pécheurs publics* que leur imprime leur faute et les conséquences de cette situation par rapport *au refus des derniers sacrements* et *de la sépulture ecclésiastique.* Nous allons examiner successivement chacun de ces trois points de vue.

Mais auparavant il ne sera pas inutile, pour apprécier, d'une façon plus précise, les responsabilités respectives des divers coopérateurs de cette liquidation, de décrire sommairement toute son économie.

(1) *Revue Théologique Française*, 1903, pp. 361, 417 ; et 1905, p. 486

Jusqu'ici elle a porté sur deux catégories différentes de victimes : d'abord en vertu de la loi du 1er juillet 1901, sur les Congrégations *non autorisées ;* puis en vertu de la loi du 8 juillet 1904, sur les Congrégations *autorisées exclusivement enseignantes* ou les établissements scolaires des Congrégations *autorisées mixtes*. Voici d'abord la marche suivie pour la liquidation des Congrégations *non autorisées*.

Elle a pour auteur principal, le législateur, c'est-à-dire, la Chambre des députés et le Sénat. On doit y ajouter le Président de la République, si l'on regarde la promulgation non comme une condition, mais comme un élément essentiel de la loi. Au moins le Président est-il, de ce chef, coopérateur principal ; et sa coopération s'accroît du chef d'avoir rendu des Décrets en vue de l'application de la loi. On rangera encore, parmi les coopérateurs principaux, les ministres qui ont présenté et soutenu la loi devant le Parlement ou en ont dirigé l'exécution.

La loi portée, le Procureur de la République requiert, dans les délais fixés, le tribunal du siège principal de la Congrégation de nommer un liquidateur ; c'est encore ce magistrat qui, dans les procès ultérieurs intentés au liquidateur ou par le liquidateur, au sujet de la revendication ou de la reprise des biens détenus par la Congrégation, donnera ses conclusions comme ministère public et veillera à ne pas laisser éluder la loi.

Quant au liquidateur, une fois nommé, il a soin tout d'abord d'établir la consistance des biens de la Congrégation. Dans ce but, il dresse l'inventaire et le plus souvent demande et obtient d'être mis en possession de ces biens en qualité d'administrateur-séquestre : à ce titre, c'est lui qui en a la garde et la gestion, durant toute la liquidation, en touche les revenus, les donne à bail, etc. ; intente ou soutient les procès que peut occasionner cette administration, et notamment ce

qui concerne la rentrée des créances ou l'acquittement des dettes de la Congrégation.

Un des éléments de son mandat, qui doit retenir l'attention au point de vue qui nous occupe ici, consiste dans la revendication des biens dont le caractère congréganiste serait litigieux. Les Congrégations non autorisées étant, comme on le sait, dépourvues de personnalité juridique, ne possédaient pas en leur nom propre, mais mettaient souvent leur avoir sous le nom de tiers, individus ou sociétés civiles. D'où la nécessité d'actions en justice, pour faire juger si les biens qu'on prétend congréganistes, appartiennent en réalité au propriétaire légal, ou au contraire, sous son couvert et son interposition, à l'Institut. On voit de quelle importance est pour les intérêts de la Congrégation cette partie de la liquidation. Suivant que le liquidateur élèvera ou n'élèvera pas de prétentions sur un bien, la Congrégation sera ou ne sera pas troublée dans sa pacifique possession ; et, de plus, une fois la revendication soulevée par le liquidateur, ses conclusions au procès et ses diligences pour faire juger que le bien doit être attribué à la masse à liquider auront une grande influence dans la spoliation de la Congrégation. Notons encore qu'il appartient au liquidateur de faire appel des sentences rendues contre lui, s'il le juge bon, ou de se pourvoir en cassation. *En un mot, c'est lui, qui, pratiquement, mène toute l'affaire.*

Quand un bien a été définitivement attribué à la masse à liquider, le liquidateur, après avoir demandé l'autorisation du tribunal, fait procéder à sa vente en justice aux enchères publiques. Le produit des ventes et toutes les valeurs mobilières sont déposés par lui à la Caisse des dépôts et consignations : il prélève sur les fonds ainsi déposés les sommes nécessaires pour payer les dettes et pourvoir aux frais de la liquidation.

Cette liquidation terminée, l'actif net est réparti entre les *ayants-droit* : quels sont ces *ayants-droit?* La loi ne l'a pas déterminé, et ce point n'a pas encore reçu, que nous sachions, de la cour de cassation, une solution définitive. Trois systèmes sont en présence : celui de la *société de fait* aux termes duquel les congréganistes, quoique ne constituant pas une association légale douée de la personnalité juridique, formaient cependant un groupement de fait et doivent, à ce titre, se partager l'actif entre eux (1); celui des *biens vacants*, d'après lequel cet actif n'appartenant à personne doit, comme tout bien vacant, revenir à l'Etat (2); enfin un système intermédiaire, tout en attribuant ces biens à l'Etat, comme vacants, reconnaît qu'ils sont dus en partie au labeur désintéressé des congréganistes; et que, par conséquent, il est équitable qu'on prélève sur cet actif, en leur faveur, une compensation à apprécier par le tribunal d'après les circonstances de chaque espèce (3). Il n'y a pas d'illusion à se faire : malgré les fluctuations de quelques tribunaux, c'est le système des biens vacants qui triomphera en cassation; il est même à peu près sûr que ce système ne sera pas tempéré, sauf peut-être dans quelques cas particuliers, par le moyen terme admis dans la troisième théorie (4).

Mais, quoiqu'il en soit de la solution à intervenir, le résultat, en toute hypothèse, — et cela est à retenir, —

(1) Cour d'Aix, 20 mars 1905 (*Bulletin des Congrégations*, 1905, p. 220).

(2) Tribunal de Saint-Etienne, 6 nov. 1905 et tribunal d'Auxerre, 13 juin 1905. (*Revue Théologique Française*, 1906, pp. 307 et 629.)

(3) Tribunal de la Seine, 4 août 1904. (*Bull. des Congrég.*, 1904, p. 605.)

(4) Qui aura qualité pour faire trancher la question? Est-ce le liquidateur? D'après le décret du 16 août 1901, il fait homologuer ses comptes par le tribunal, *lorsque toutes les opérations de la liquidation sont terminées*. Son mandat est-il épuisé, quand l'actif net a été établi et consigné à la Caisse des dépôts, sans qu'il lui appartienne d'attribuer un actif aux ayants droit, ou bien doit-il encore faire le règlement de cette attribution? Ce point demeure indécis.

sera la spoliation de la *Congrégation*. C'est trop évident si l'actif est attribué à l'Etat comme bien vacant : mais ce serait encore vrai, alors même que tout ou partie de cet actif serait attribué aux membres de la Congrégation dissoute; car il leur serait attribué non pour le compte de la Congrégation, mais, comme bien personnel, pour leur propre compte. Et cela est si exact, que si, au cours de la liquidation, le congréganiste mourait intestat, son droit passerait à ses héritiers naturels. Sans doute eux, ou lui, pourront en faire bénéficier l'institut, mais cette disposition sera due à la délicatesse de leur conscience, non à l'intention de la loi et au résultat juridique de la liquidation. Si l'on ajoute que l'actif net, à la clôture de l'opération, représente une valeur bien inférieure à celle qu'avaient les biens à l'ouverture, à cause des frais de la liquidation et de la dépréciation considérable des meubles et immeubles vendus à l'encan, on perçoit très clairement que cette liquidation tend par elle-même et aboutit à une spoliation injuste.

Outre le liquidateur, de nombreux agents interviennent, à divers titres, au cours de la liquidation : fondés de pouvoirs et avoués du liquidateur, huissiers, avocats, juges, greffiers, notaires, commissaires priseurs. D'après ce que nous venons de dire, il est facile de se rendre compte de l'objet de leur intervention. Notons toutefois que les uns acceptent leur mandat librement, les autres au contraire agissent par nécessité d'emploi, tels les juges, les greffiers, les avoués qui seraient désignés d'office.

Le liquidateur et les autres agents touchent pour leur travail des honoraires souvent considérables *sur l'actif de la Congrégation* (1).

(1) Nous ne parlons que de la marche normale de la liquidation. Les éclaircissements provoqués à la Chambre des Députés par l'honorable M. Groussau ont montré quels *faux-frais* fantastiques occasionnait l'opération.

Enfin, il est important de signaler, parmi les agents de la spoliation, les acheteurs des biens et ceux qui, au cours de la liquidation, les occupent à titre temporaire; tels les locataires, fermiers, etc. Il faut cependant remarquer que parmi ces occupants temporaires, les uns avaient passé leur contrat avec les propriétaires légitimes, avant l'ouverture de la liquidation, les autres au contraire ont traité, depuis, avec le liquidateur. On devra tenir compte de la même distinction, quand il s'agira des créanciers ou autres ayant à faire valoir des droits contre la liquidation.

Telle est, dans ses lignes principales, la marche suivie en ce qui concerne les Congrégations *non autorisées*. Quant aux Congrégations *autorisées*, on procède progressivement, par établissement; car un délai de dix ans est accordé au gouvernement pour l'exécution intégrale de la loi. Un arrêté du ministre de l'intérieur notifie, à mesure, au supérieur général et au supérieur local, la fermeture de chaque établissement. En ce qui concerne les Congrégations mixtes, les biens de l'établissement supprimé sont affectés aux autres services de la Congrégation. Pour ce qui est, au contraire, des Instituts autorisés à titre exclusivement enseignant, dès la promulgation de la loi, à la requête du procureur de la République, un liquidateur est nommé par le tribunal pour toute la Congrégation. A mesure qu'un établissement est fermé, cet agent prend l'administration de ses biens et procède à leur liquidation dans une forme analogue à celle que nous venons de décrire en parlant des Congrégations non autorisées. Les donateurs ou leurs héritiers ont droit à revendiquer les biens que l'Institut aurait acquis à titre gratuit. Quant aux biens non revendiqués ou aux biens acquis à titre onéreux, le liquidateur continue à les administrer jusqu'à la fermeture du dernier établissement; entre temps il a procédé à la vente en justice des immeubles et

objets mobiliers des maisons supprimées. Quand la suppression totale de l'Institut est consommée, on fait deux parts de l'actif net : une part est prélevée pour pensions en faveur des anciens congréganistes; puis le reste est affecté aux établissements de l'enseignement public laïque.

Après ces explications préliminaires, abordons les questions qui font le sujet de cette étude.

De l'excommunication.

I. Les interrogations posées par Mgr l'Evêque d'Arras visaient l'excommunication simplement réservée au Souverain Pontife contenue dans le ch. *Si quem*, XI de la 22e session du Concile de Trente. C'est en effet la seule qui *d'une façon générale* s'applique à la liquidation des biens congréganistes. La censure contre les fauteurs d'hérésie, que nous aurons plus bas occasion de signaler avec la Pénitencerie, ne peut être invoquée qu'à raison de circonstances spéciales à quelques cas. Une autre excommunication de la Bulle *Apostolicæ Sedis*, et celle-là *spécialement* réservée au Souverain Pontife, atteint « ceux qui usurpent et séquestrent la juridiction, les biens, revenus appartenant aux personnes ecclésiastiques en raison de leurs *églises* ou *bénéfices* ». Mais cette censure ne concerne que les églises et bénéfices, non les biens des monastères; elle trouvera plus d'une fois son application dans la spolation des biens *ecclésiastiques* perpétrée en vertu de la *loi de séparation* en France; mais ce ne sera que tout à fait accidentellement qu'elle intéressera la liquidation des biens de *congrégations* ordonnée par les lois de 1901 et 1904; car ce n'était que par exception que les religieux en France étaient pourvus d'une cure ou de quelque autre titre bénéficial.

Nous restreignons donc, en ce moment, notre étude à l'excommunication portée par le Concile de Trente.

En voici le texte : « Si quelque clerc ou laïque, de quelque dignité, même impériale ou royale, qu'il soit honoré, a été dominé à ce point, par la cupidité, racine de tous les maux, qu'il ait eu la présomption, par lui-même ou par d'autres, par violence ou par menaces, ou encore par interposition de personnes de clercs ou de laïques, ou par n'importe quel artifice ou faux prétexte, de convertir à ses propres usages et usurper les juridictions, biens, cens et droits, même féodaux et emphytéotiques, fruits, émoluments d'une église ou de tout bénéfice séculier et régulier, monts de piété et autres lieux pieux, ou toute obvention de ces établissements, quelle qu'elle soit, qui doit être employée pour les besoins des ministres ou des pauvres, ou d'empêcher qu'ils ne soient perçus par les ayants-droits, que cette personne soit sous le coup de l'anathème jusqu'à ce qu'elle ait restitué intégralement à l'église et à ses administrateurs ou au bénificier les juridictions, biens, choses, droits, fruits et revenus qu'elle aura occupés ou qui seront arrivés entre ses mains, de quelque façon que ce soit, fut-ce par donation de personne interposée, et qu'ensuite elle ait obtenu l'absolution du Souverain Pontife (1) ».

(1) « Si quem clericorum vel laicorum, quacumque is dignitate, etiam imperiali aut regali, præfulgeat, in tantum malorum omnium radix cupiditas occupaverit, ut alicujus ecclesiæ, seu cujusvis sæcularis vel regularis beneficii, montium pietatis, aliorumque piorum locorum jurisdictiones, bona, census ac jura, etiam feudalia et emphyteutica, fructus, emolumenta, seu quascumque obventiones, quæ in ministrorum et pauperum necessitates converti debent, per se vel per alios, vi vel timore incusso, seu etiam per suppositas personas clericorum aut laicorum, seu quacumque arte aut quocumque quæsito colore in proprios usus convertere, illosque usurpare præsumpserit, seu impedire ne ab iis ad quos jure pertinent, percipiantur, is anathemati tamdiu subjaceat quamdiu jurisdictiones, bona, res, jura,

L'accord est loin d'être unanime, entre les commentateurs au sujet de l'interprétation de cette censure. Pour nous rendre compte des réponses de la Pénitencerie, il nous suffira de signaler les divergences que voici :

1° Au point de vue des *actes* qu'atteint l'excommunication, l'énumération du Concile est formulée en trois incises : *a*) *in proprios usus convertere*, *b*) *illosque usurpare*, *c*) *seu impedire ne ab iis ad quos jure pertinent percipiantur*. Certains auteurs entendent cette énumération dans un sens disjonctif, et distinguent *trois* sortes d'actes que viserait le décret : la conversion des biens à ses usages propres, l'usurpation et l'obstacle mis à leur jouissance légitime (1).

D'autres commentateurs au contraire, tenant compte du sens explicatif de la conjonction *seu* la traduisent par les mots : *ou*, *c'est-à-dire*, et ne voient dans le dernier membre de phrase qu'une exposition du précédent : a) convertir, et b) usurper, c'est-à-dire, empêcher, etc. (2). Ils réduisent donc à deux les actes atteints par la censure : la conversion et l'usurpation (3).

ructus et reditus quos occupaverit, vel qui ad eum quomodocumque, etiam ex donatione suppositæ personæ, pervenerint, ecclesiæ ejusque administratoribus sive beneficiato integre restituerit, ac deinde a Romano Pontifice absolutionem obtinuerit. »

(1) Thesaurus, p. II, ad V. *Usurpantes*, c. I. — Pennachi, p. 317. On peut ramener à cette opinion celle de quelques auteurs qui ne voient dans les deux premières incises que deux modalités de l'usurpation mais les distinguent toutefois de l'empêchement mis à la jouissance légitime : ces auteurs interprètent donc eux aussi le texte dans le sens disjonctif. (*Comment. Patav.*. p. 253 et sqq. — Varceno, t. II, p. 509. — Cf. M. Boudinhon dans le *Canoniste contemporain*, mars 1907, p. 197.)

(2) Cf. Bulot, t. II, p. 966.

(3) L'usurpation consiste à occuper un bien de son autorité propre *comme ayant droit sur lui :* elle se réalise alors même qu'on n'emploierait pas à ses usages le bien ainsi usurpé. Sa notion juridique diffère du vol en ce que le

Ces actes tombent-ils sous la censure alors seulement qu'ils sont accomplis par une personne publique agissant comme telle, ou bien faut-il étendre l'excommunication même au cas où ils seraient le fait d'une personne privée? Ici encore il existe des divergences d'interprétation. Certains auteurs étendent l'excommunication aux deux hypothèses(1). D'autres la restreignent exclusivement aux actes du pouvoir public. Prises dans cette généralité l'une et l'autre opinion seraient excessives : car d'une part le S. Office a déclaré le 9 mars 1870 que le vol n'était pas atteint par la censure; par conséquent on ne peut dire indistinctement que toute injuste occupation par un particulier tombe sous le décret de Trente; et d'autre part la même Congrégation a déclaré excommuniés les acheteurs des biens usurpés (8 juillet 1884), qui sont la plupart du temps des personnes privées. Et c'est le sens que suppose clairement le Concile ; puisque, après avoir porté la censure contre les coupables, il ajoute qu'elle persistera, tant qu'ils n'auront pas restitué les biens qu'ils ont usurpé ou qui de quelque façon que ce soit leur seront parvenus : *ad eum quomodocumque, etiam ex donatione suppositæ personæ, pervenerit.* Aussi plus communément on s'est rallié à une opinion moyenne : s'il s'agit d'actes qui de leur nature ne peuvent guère se produire que par le fait de l'autorité publique, ils ne sont censés atteints qu'autant qu'ils ont été perpétrés par cette autorité : telle par exemple l'usurpation. Quant aux autres, même commis par des particuliers ils sont censurés, mais à condition toutefois qu'ils se produisent conséquemment à un premier attentat du pouvoir public : telle l'acquisition d'un bien

voleur ne se réfère pas, comme l'usurpateur, à quelque titre qu'il prétend s'arroger.

(1) Cf. Piat, p. 226; Bertapelle, pp. 251-252.

usurpé. Tout au plus si la spoliation est due à une personne privée en dehors de toute intervention d'une personne publique, quelques auteurs la jugent comprise dans l'excommunication dans le cas où elle aurait une importance considérable et porterait un caractère spécial de désobéissance et de malice (1).

2° Tout ceci regarde les *actes*. Ajoutons une observation relativement aux *personnes* visées par le décret. Il est évident d'après ce que nous venons de dire que le *détenteur actuel* du bien injustement possédé encourt l'excommunication, s'il le possède pour son propre compte. Il faut aussi comprendre dans cette peine l'*auteur principal* de la spoliation ; car le Concile désigne expressément le *mandant* qui est le premier responsable : « Si quem, dit-il, in tantum... cupiditas occupaverit ut bona, etc., *perse vel per alios* ... in proprios usus convertere illosque usurpare præsumpserit ». On doit encore, par suite d'une disposition subséquente du décret, en dire autant du *clerc* qui aurait machiné l'attentat ou y aurait donné un consentement efficace : « Clericus vero qui nefandae fraudis et usurpationis hujusmodi fabricator vel consentiens fuerit, eisdem pœnis subjaceat »... etc.

Mais les autres coopérateurs sont-ils eux aussi excommuniés? Vu le caractère odieux des lois pénales, on exempte communément les *coopérateurs secondaires* qui n'ont dans la spoliation de l'Eglise qu'une influence éloignée. La solution est moins claire en ce qui concerne les *coopérateurs principaux*, dont le concours a eu une efficacité plus directe et plus considérable. Plusieurs commentateurs étendent la censure à leur cas (2) et ils allèguent

(1) Cf. Pennachi, pp. 310 et suivantes.

(2) Cf. Berardi, t. v, n. 1174. — Del Vecchio, n. 632, quæst. 2.

à l'appui de leur opinion la réponse de la Pénitencerie du 13 novembre 1863 pour l'Italie, qui déclare ou suppose atteints les agents de l'administration, exécuteurs des lois de spoliation. « Attentis occupationibus... quibus regius œconomatus operam suam præstare tenetur, *quœque absque ecclesiasticarum censurarum incursu fieri nequeunt* ». Ils arguënt aussi des pouvoirs donnés en Italie par la Pénitencerie le 26 juin 1867 (1), en vue de l'absolution des censures encourues par les officiers publics pour exécution des lois de confiscation. Nonobstant ces déclarations, d'autres auteurs appliquent à cette matière le principe général d'interprétation des lois pénales : *Odia sunt restringenda;* et par conséquent restreignent l'excommunication du Concile de Trente aux seuls coopérateurs qu'il mentionne expressément et que nous avons indiqué plus haut (2).

Le décret ne renferme pas, en effet, même d'une manière équivalente, la clause qui désignerait les coopérateurs : *necnon auxilium, consilium, favorem præbentes*. Quant aux réponses et aux pouvoirs de la Pénitencerie, ils visent, disent ces commentateurs, les cas où les censures seraient encourues, mais ils ne décident pas si et dans quels cas elles ont été encourues (3).

Quoiqu il en soit, même parmi les coopérateurs principaux, on a du moins admis assez généralement une dis-

(1) Gury-Ballerini, t. II, n. 1104,

(2) Cf. Gennari, *Consultazioni*, I, p. 8. — M. Boudinhon, *Canoniste*, décembre 1905.

(3) De fait, on ne doit pas perdre de vue que ces réponses sont postérieures à l'invasion des Marches d'Ancône et autres Etats Pontificaux : certains coopérateurs avaient donc pu encourir la XIIe excommunication spécialement réservée au Souverain Pontife. Cette excommunication, relative à l'invasion et à la détention des biens et droits de l'Eglise romaine, atteint expressément les coopérateurs.

tinction entre les coopérateurs forcés qui ne prêtent à la spoliation qu'un concours matériel en vue d'éviter un dommage grave pour eux ou leur famille et ceux qui par malice ou sans raison suffisante y donnent une coopération formelle. On excuse les premiers de la censure (ils sont même excusés du péché) sous certaines conditions (1), ceux-là seuls excusent les seconds qui n'étendent pas le décret aux coopérateurs.

II. A l'aide de ces explications, il est permis de se rendre compte des dernières réponses de la Pénitencerie aux Evêques d'Arras et de Soissons.

1° Elle a déclaré frappés, *ipso facto*, par l'excommunication, *ceux qui ont acheté* les biens pour leur propre compte (2). Ceux-ci en effet les convertissent en leur usage personnel et sont les agents principaux de cette conversion. La Pénitencerie déclare atteints non seulement les premiers acquéreurs qui ont acheté le bien directement du liquidateur, mais aussi ceux qui ont acheté des premiers acquéreurs : et on doit entendre cela de toute autre acquisition successive.

Ce que nous disons des acquéreurs à titre onéreux, il faut le dire des acquéreurs à titre gratuit : ceux donc qui détiendraient le bien à titre de donation, dot, héritage, etc., sont, eux aussi, excommuniés.

(1) Dom Bastien, *Des censures qui atteignent la liquidation des biens ecclésiastiques*, pp. 35 et 41. — Cette distinction avait déjà été faite par la Pénitencerie le 26 juin 1867 : « Reliqui vero officiales, quorum officium hujusmodi imputabilem cooperationem judicio prudentum importare non videatur, quatenus illud absque gravi sui vel propriæ familiæ detrimento dimittere nequeant tolerantur ; sed sub conditione ut a laudandis, probandis, consulendis, promovendis dictis usurpationibus omnino abstineant, quin imo pro viribus curent eas differre ac temperare favore Ecclesiæ ac personarum ecclesiasticarum, se dirigendo consilio pii ac docti confessarii. »

(2) Réponse II *ad 4* (Ci-dessus, livraison d'avril, pp. 219, 220.)

Faut-il appliquer cette solution au locataire, qui prendrait à bail le bien illégitimement acheté par un autre?

Il est vrai le locataire prétend acquérir en vertu du contrat de location un droit temporaire de jouissance sur le bien loué; et de fait il en jouit et, en rigueur de termes, le convertit sous ce rapport à son propre usage. Aussi le plus communément on le regarde comme excommunié, au moins s'il s'agit d'un bail *ultra triennium* et d'un loyer assez élevé (par analogie avec l'excommunication contre les aliénations illégitimes). Des auteurs étendent même cette jurisprudence à celui qui aurait la simple administration, par exemple, le fondé de pouvoirs, car il détient l'un des droits de la propriété (1).

Il faut toutefois noter que le bail ordinaire ne transfère au preneur ni le domaine direct ni le domaine indirect qui sont censés demeurer l'un et l'autre au propriétaire : à s'en tenir donc à l'ordre qui résulte de leurs prétentions respectives, le locataire d'un bien congréganiste n'a, par rapport à l'acheteur, qu'une influence secondaire sur la spoliation, non une causalité principale. Le tort du reste est déjà fait à la victime : le locataire ne l'augmente guère. Aussi, quoique son action ne soit pas à l'abri du péché, M. Berardi, avec D'Annibale et Pennachi, pense pouvoir l'excuser de la censure (2).

Mais nous en jugerions autrement du bail emphytéotique, où le locataire s'attribue le domaine utile : puisque le bail-

(1) Cf. Gennari, *l. c.* I, p. 5 et 153; Bucceroni, *Casus conscientiæ* n. 401, 5° (edit. 3). Notons les mots du Concile : « Vel qui ad eum *quomodocumque* pervenerit » Si cependant la simple administration fait encourir l'excommunication, nous ne voyons pas, nous l'avouons, comment on peut avec la Pénitencerie en excuser le liquidateur.

(2) Berardi, v, n. 1177. — Pennachi, t. II, p. 322. — D'Annibale, *Comment.* n. 88, not. 40.

leur prétend garder le domaine direct, et le cessionnaire acquérir, pour la durée de l'emphytéose, le domaine indirect, ils agissent comme s'ils se partageaient la propriété adéquate du bien, et chacun des deux est, pour sa part, facteur principal de la spoliation. Nous en dirions autant de ces baux à très longue durée (99 ans) qui équivalent presque à une vente.

Il va sans dire que nous avons envisagé, dans ces conclusions, le cas d'un acquéreur qui agit uniquement pour son propre compte et ses intérêts. Il en irait tout autrement de celui qui ne se porterait adjudicataire que pour le compte de la Congrégation. Il ne tomberait évidemment pas sous le coup de la censure. Entre ces deux hypothèses, il y a place à une troisième supposition : celle de quelqu'un qui acquerrait pour son propre compte et qui prétendrait par conséquent devenir propriétaire véritable, mais dans l'intention de rendre plut tard le bien à l'Institut dépouillé ou du moins de lui ménager une compensation dans une mesure plus ou moins large. Que faut-il en penser ? Mettant de côté la bonne foi qu'une semblable conduite permet d'ordinaire de présumer, mettant aussi de côté l'hypothèse d'une *gestion d'affaires*, en soi l'opération ne parait pas à l'abri de l'excommunication *si elle se fait sans une autorisation légitime* (1). Mais cette autorisation obtenue, la chose est licite et très souvent louable. Il appartient au Saint-Siège d'accorder cette autorisation ou

(1) De même il n'est pas licite à une autre Congregation, à un établissement ou administration ecclésiastiques d'intervenir, de leur seule autorité, à l'adjudication, sous prétexte qu'il vaut mieux conserver le bien dans le patrimoine de l'Eglise et l'utiliser pour les bonnes œuvres. Sans doute, comme nous allons avoir occasion de le dire au sujet des conseils municipaux, les personnes n'agissant pas ici pour leur propre compte, n'encourrent pas la censure ; mais leur acte n'en constitue pas moins une injustice, à moins d'autorisation légitime, autorisation qui sera du reste plus facilement justifiée et présumée surtout si les droits de la victime sont réservés pour l'avenir.

aux Ordinaires qui seraient munis d'un indult à cet effet.

L'Institut intéressé a aussi qualité pour la donner ; mais il doit remplir les formalités canoniques prescrites pour l'aliénation des biens d'église et notamment se munir de l'assentiment du Saint-Siège. Ajoutons cependant que si l'urgence ou les circontances ne permettaient pas de recourir à temps à la Curie romaine, on pourrait, selon les principes communément reçus en cette matière, présumer l'autorisation. On veillera seulement à observer les conditions que le Saint-Siège met habituellement à ces sortes d'indults, notamment celle de prévenir le scandale (1) et d'assurer pour l'avenir l'exécution des conditions intervenues, en prenant à cet effet les garanties opportunes. Qu'on se souvienne aussi qu'on ne peut de sa propre autorité consentir à la non exécution des charges de justice ou de piété dont le bien serait grevé et qui passent avec lui à l'acquéreur.

2° La Pénitencerie a déclaré indemnes de l'excommunication le *maire* et *les conseillers municipaux* qui ont voté et réalisé l'acquisition d'un bien religieux pour le compte de la ville (2).

Ce n'est pas que la Pénitencerie ait jugé l'acte légitime : elle avertit au contraire le confesseur de faire connaître à ces personnes, si elles recourent à son ministère, qu'elles ont besoin de la permission du Saint-Siège. Ce n'est pas non plus que la Pénitencerie ait excusé les magistrats municipaux à cause de leur bonne foi présumée : la première question, posée par l'évêché d'Arras, rendait possible cette supposition ; mais la deuxième l'excluait assez clairement « Bona fides difficile admitti potest, etc. » (Rép. II, 1°.).

La raison de la solution paraît plutôt être celle qu'insinue

(1) Le moyen le plus simple est de faire savoir que l'acquéreur avait l'autorisation du propriétaire légitime.

(2) Rép. I et II (ci-dessus, p. 217 et suiv.)

la question : à savoir que le Conseil et le maire ne font pas l'acquisition pour leur compte et profit personnels, mais pour le compte et l'utilité de la ville. Ils ne convertissent donc pas le bien en leurs propres usages.

Ils ne l'usurpent pas davantage : car cette acquisition ne constitue pas une usurpation au sens strict du mot ; et, dans tous les cas, les conseillers ne sont pas relativement à l'usurpation auteurs principaux. Par cette acquisition, il est vrai, le Conseil empêche que l'immeuble ne profite à son légitime propriétaire : mais après ce que nous avons dit des controverses relatives à l'interprétation du décret du Concile, il n'est pas sûr que le législateur ait censuré tout empêchement de ce genre ; il est probable qu'il n'a visé que le seul empêchement qui se produirait par voie d'usurpation, ou au moins qu'il n'a pas visé les simples coopérateurs de cet empêchement.

3° Quant au *liquidateur* (1), la Pénitencerie l'excuse, lui aussi, de la censure. Notons d'abord qu'on demandait s'il l'encourt en *acceptant* son office. Tout au plus l'encourrait-il *en l'exécutant*. Mais même alors il ne convertit pas les biens à son usage personnel ; et quoiqu'il collabore à l'usurpation et à la vente du patrimoine religieux, ce n'est qu'à titre de coopérateur, non d'auteur principal.

Toutefois, si ce que nous venons de dire est vrai de l'ensemble des biens mis en liquidation, il n'en va pas de même pour les sommes que le liquidateur prélève sur les biens comme rémunération de sa gestion. Ces sommes, il les convertit à son propre usage ; et ce ne sont pas toujours des sommes insignifiantes : car la liquidation des Congrégations importantes durera dix ou quinze ans et sera pour ses agents un emploi très fructueux. Ces prélèvements ne font-ils pas

(1) Rép. V, *ad 1*. (Ci-dessus, p. 222.)

encourir à ceux qui en bénéficient l'excommunication ? En soi cette conclusion serait légitime ; et si le liquidateur était payé avec les biens en nature, on devrait clairement la tirer. Mais l'acquit de ses droits se fera en numéraire.

Toute la question est de savoir s'il peut en conscience toucher ses honoraires sur cet argent ou au contraire s'il ne le peut pas et s'il demeure tenu à le restituer. Or, nous le verrons dans la deuxième partie de cette étude, la Pénitencerie n'a pas jugé suffisamment établie l'obligation de cette restitution ; conséquemment on doit tenir pour non établi, dans sa jurisprudence, que l'excommunication soit encourue.

Nous aurons à revenir sur ce point difficile des solutions romaines. Il n'a pas été tranché fermement ; la Pénitencerie s'est contentée de répondre : « *Non constat* de obligatione restitutionis. » Si un nouvel examen montrait nettement l'obligation, il en résulterait clairement que la censure elle aussi trouve en l'espèce son application.

Quoi qu'il en soit, nous supposons que le liquidateur procède, pour le reste, avec honnêteté et ne touche qu'un salaire normal. Mais si, par l'exagération de ses émoluments, ses connivences avec les autres agents de la liquidation, les prodigalités coupables de son administration ou ses procédés frauduleux, il nuisait gravement aux intérêts dont il est chargé, il n'y aurait plus de doute qu'il ne fût tenu à restituer le bien mal acquis ou à compenser le dommage causé. Mais ici encore il y aurait lieu, pour résoudre la question des censures, d'examiner si c'est envers la *Congrégation* que le liquidateur, en l'espèce, serait tenu de restituer : nous aurons à le rechercher en son lieu.

4° La Pénitencerie déclare enfin que le *greffier* n'a pas encouru l'excommunication (1). En effet sa coopération, qui

(1) Rép. V, *ad 2.* (Ci-dessus, p. 222.)

du reste n'est que secondaire, est moralement forcée : il ne saurait sans renoncer à son emploi refuser de prêter son ministère. On donnerait une solution analogue pour le *juge*, le *procureur*, ainsi que pour les *avoués*, *avocats* et *huissiers* qui seraient désignés d'office. Il faudrait même étendre la solution aux avocats et officiers ministériels qui interviendraient librement ; car ils ne sont que des coopérateurs et des coopérateurs secondaires. Quant aux honoraires que ces agents toucheraient sur l'actif de la Congrégation, on en jugera d'après les principes auxquels nous nous sommes référés relativement aux liquidateurs.

(*A continuer*). Jules BESSON.

Langage et concepts théologiques

Usage et valeur des concepts rationnels dans l'étude du dogme.

Le cardinal Newman, — autorité bien en vue, — disait un jour à M. Gladstone que « le langage théologique est un langage scientifique; il exige pour être bien compris que l'on ait une connaissance approfondie de tout un long passé et d'une antique tradition et que l'on tienne compte aussi des commentaires des théologiens (1) ».

Observation assez embarrassante, car enfin la théologie n'est pas le calcul infinitésimal : elle parle de choses qui intéressent tout le monde et réclame souvent, pour ses conclusions, le respect et l'assentiment des fidèles.

Cependant les théologiens de profession, pour peu qu'ils aient un grain de prudence, comprennent déjà la gravité du conseil de Paul à Timothée (2), et savent qu'il n'est pas commode de bien choisir les mots. Aussi sans avoir le mauvais goût de croire à l'ésotérisme de leur doctrine, ils sont tout à fait de l'avis de Newman. Grâces à Dieu, ils ne ferment la porte à personne mais demandent qu'on ait la modestie et la patience de s'asseoir aux bancs des disciples avant de s'ériger en maître, et qu'on apprenne leur langue avant de discuter leurs conclusions.

Cette exigence est naturelle; pourtant, chose curieuse, bien des gens dans la pratique la trouvent exorbitante et se

(1) Lettre au duc de Norfolk, 27 déc. 1874.

(2) *Formam habe sanorum verborum*, 2 Tim., I, 13.

révoltent contre elle ; ce qu'ils ne feraient jamais s'il s'agissait d'une autre spécialité, de chimie par exemple. Ce phénomène doit avoir ses raisons profondes ; nous les chercherons tout à l'heure. En attendant, nous le voyons prendre, depuis quelque temps, des proportions inquiétantes ; on pourrait croire, à certains jours, que le public, le grand public des journaux et des revues de salon, prépare l'assaut des chaires de théologie. Et partout l'invasion offre un trait caractéristique : non seulement on s'imagine comprendre la langue du dogme assez pour se lancer dans les plus hautes questions, mais on s'improvise professeur de langage théologique et l'on prétend expliquer aux théologiens eux-mêmes ce qu'ils doivent entendre quand ils parlent de *nature*, de *personne*, de *substance* et... de *dogme*. Les théologiens ont raison de se préoccuper et de chercher, tout au moins, à endiguer le mouvement ; c'est leur mission urgente, sinon le sel de la terre s'affadira par contagion, et alors, *in quo salietur ?*

Or, pour modérer toute cette agitation l'autorité de Newman est quelque chose certainement ; c'est même peut-être beaucoup, car aujourd'hui on n'invoque pas Newman sans toucher bien des cœurs, épris de l'œuvre et du beau caractère de ce « grand converti ». Pourtant, cela risque d'être insuffisant.

Puisqu'il s'agit ici de modérer, ou de diriger, mais non pas d'arrêter la curiosité du public — on n'y arriverait pas — le mieux est de travailler d'une manière intense, quoique prudente, à l'instruire : ce qui, en soi, est une excellente chose, tout à fait selon l'esprit de l'Eglise et de la vraie théologie.

I

Le souci de l'expression juste, chez S. Paul et chez tous les théologiens, est en réalité le souci du concept exact, de

ce concept qu'il s'agit d'avoir et de communiquer par le langage. Les mots ne sont pas pour les mots, et tout revient à bien penser (1).

La grande préoccupation de la théologie, c'est-à-dire de l'étude du dogme, ce n'est donc pas l'étrangeté des termes, c'est l'exactitude de la pensée ; d'ailleurs, si les termes étaient étranges, on ne pourrait entrer chez elle comme on fait, sans frapper à la porte, et l'on n'aurait jamais la présomption de lui enseigner à comprendre sa langue. Imaginez-vous un journaliste expliquant à M. Berthelot ce que c'est qu'un chlorate?

La difficulté propre de la théologie et les téméraires libertés qu'on prend à son égard ont, en partie du moins, la même raison. Elles s'expliquent par la nature des concepts qui sont comme les éléments de la pensée théologique.

Un jugement dogmatique quelconque forme une combinaison plus ou moins complexe de *concepts rationnels*. Voilà un fait qui peut servir de point de départ à beaucoup d'explications utiles. Pour penser les choses les plus sublimes de la foi, nous n'avons à notre disposition que des concepts empruntés à nos connaissances naturelles. Qu'il s'agisse par exemple du premier de tous les mystères, de la Sainte Trinité, nous nous servons encore, et forcément, des idées de nature, de personne, d'unité, de distinction... qui n'ont en elles-mêmes rien de surnaturel. Les éléments sont rationnels; mais leur combinaison n'est pas l'œuvre de la raison (2).

(1) Quand je dis : *tout revient*... je ne prétends pourtant pas que l'énoncé clair suive infailliblement la pensée juste. Il y a des gens en effet qui ont d'excellentes idées et ne savent pas en faire part à leur voisin : le talent leur manque pour s'exprimer, même quand ils pensent bien.

(2) Alors même qu'une vérité dogmatique a sa terminologie réservée, comme la *transsubstantiation*, le concept correspondant se résout lui-même en éléments précédemment intelligibles, empruntés à la raison : par exemple

L'exactitude de la pensée dogmatique dépend donc de deux conditions bien distinctes : exactitude dans l'intelligence de concepts *qui nous sont fournis par la raison*, exactitude dans leur union *proposée par la foi* (1).

Il est utile d'observer encore que le vocabulaire de la foi et de la théologie se compose surtout d'expressions courantes (2); les idées qu'il éveille en nous sont de l'ordre le plus général et le plus commun, de celles que tout le monde a, parce qu'elles s'appliquent à tout et à chaque instant : ainsi quoi de plus commun que les concepts et notions de *nature*, de *personne*, d'*unité* et de *distinction*? Il faut bien d'ailleurs qu'il en soit ainsi dès que la foi s'offre à tous : *omni creaturæ*. Si elle ne pouvait s'exprimer qu'au moyen d'idées de choix, elle resterait à la porte des esprits non cultivés, ou bien la croyance se réduirait chez eux à une aveugle obéissance de mémoire verbale, leur *credo* à un ensemble de formules cabalistiques. Ce ne serait plus la foi dans sa plénitude, et ce serait un acheminement à la superstition.

D'ailleurs les fidèles, au moins pris dans leur ensemble, ne doivent pas se contenter d'affirmer le dogme, ou d'en reléguer l'expression dans un casier de leur intelligence. Comme toute autre vérité, surtout comme toute vérité imparfaite-

en idées de *conversion*, de *substance*, de *totalité*, unies par l'acte de foi. Quant aux révélations où l'âme « entend des paroles secrètes inexprimables en langage humain » (2 Cor. XII, 4.), ce sont des lumières de caractère privé, elles ne peuvent être confondues avec le dogme « qu'il faut prêcher à toute créature » (Marc. XVI, 15) et qui seul nous occupe ici.

(1) Le jugement dogmatique, l'acte de foi sont d'ailleurs infiniment plus qu'une simple combinaison subjective de concepts. Je suppose établi en philosophie que tout jugement non erroné est une union véritable et *reconnue* avec l'objectivité.

(2) Nous avons déjà fait remarquer que les mots spéciaux, comme *transsubstantiation* sont immédiatement décomposables.

ment connue et souverainement intéressante, la vérité de foi vient dans l'âme comme la semence qui tombe sur une terre féconde. Une curiosité très saine pousse les esprits chercheurs — et ils sont nombreux— à faire croître en eux cette vérité même, c'est-à-dire à la pénétrer, à en préciser l'expression, à la comparer aux autres pour découvrir des harmonies, résoudre des antinomies : c'est la marche incessante de l'intelligence à la conquête du réel, mais ici du réel révélé ; c'est l'étude du dogme, le travail théologique qui commence (1).

Or une définition acquise est toujours susceptible d'être mieux connue par une meilleure intelligence de ses termes ; et la théologie avance donc en pénétrant ces concepts rationnels et communs, qui entrent dans la composition des formules de foi. Les recherches qui servent à l'établissement d'une formule acquise peuvent être considérées, en théologie, comme un travail préliminaire. Mais l'étude de ces termes en eux-mêmes et dans leur mystérieuse union peut être indéfiniment continuée. Elle est d'ailleurs indispensable au progrès dans l'intelligence de la foi et à sa défense.

II

Nous voyons donc le théologien mis en demeure d'entreprendre une étude sur un terrain où la raison, elle aussi, peut faire valoir ses droits et sa compétence, puisqu'il s'agit de *concepts rationnels*.

D'ailleurs le caractère de généralité des idées qui entrent

(1) Pour entreprendre cette étude, la théologie va puiser les formules aux sources mêmes de la révélation, Ecriture et Tradition, suit le développement de leur expression à travers les âges « *in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia,* » et continue l'œuvre de pénétration, en s'appuyant sur les définitions acquises et en demeurant soumise au magistère doctrinal, gardien de la foi.

dans la formation des jugements dogmatiques démontre assez que ces concepts ne relèvent d'aucune spécialité. La foi ne les emprunte ni aux mathématiques, ni à la physique, ni à la chimie, ni à aucune des sciences qui envisagent l'univers visible sous un aspect particulier. Ces concepts sont d'un ordre supérieur ; ils apparaissent pour la plupart, dans le domaine de la raison, comme ces hautes cimes que l'on voit de partout mais qu'il est difficile d'explorer : c'est la région réservée aux savants qui s'attachent à pénétrer les traits communs des choses, aux métaphysiciens.

Comme les montagnes que tout le monde connaît, ces aspects très généraux de la réalité ne sont ignorés de personne, mais leur pénétration est ardue. *Nature*, *unité*, *distinction*, voilà certes des notions communes entre toutes, et, pour la plupart des hommes, aussi claires que confuses. Parlez à un enfant du catéchisme de la densité de l'eau ou des propriétés du triangle, il ne comprendra pas un mot; apprenez-lui qu'il y a *trois personnes* en Dieu, il entendra de suite ce que vous voulez dire. Mais poursuivez votre enquête et demandez autour de vous ce qu'est une *nature*, une *personne*, en quoi consiste l'*unité*, la *distinction*, et cette *distinction* qui n'est pas une *division*. Rares, bien rares sont les philosophes, même exercés dans la métaphysique, qui donneront à ces insidieuses questions une réponse intelligible, distincte, satisfaisante. — Il en est de ces choses comme du temps : « Qu'est-ce que le temps? demande S. Augustin, qui pourra l'expliquer brièvement? qui pourra même s'en rendre compte par la pensée? Et pourtant, quoi de plus connu, de plus familier que le temps? Quand on en parle nous comprenons tous. Mais encore une fois, qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne me le demande, je le sais; si je veux l'expliquer, je ne le sais pas (1)... »

(1) Conf. XI, c. XIV.

Voilà pourtant le genre de notions que le théologien doit approfondir, sous peine de laisser dormir le dogme. Du jour où il se mettra à manier ces grandes idées, sans souci de les préciser, il se livrera sans défense à ses ennemis et, au lieu d'avancer dans la voie du progrès, s'exposera à tomber dans toutes les erreurs. Même danger s'il les approfondit mal. C'est une leçon que l'histoire des dogmes nous enseigne à toutes les pages; je prends un exemple entre mille. Le platonicien Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, contemporain de S. Bernard, avait cru trouver dans son système philosophique une ingénieuse explication des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. Appliquant à ces mystères une distinction du même genre que celle admise par tout le monde (généralement sans savoir pourquoi) entre l'*homme* et son *humanité*, il distinguait *Dieu* de sa *divinité*, et pénétrait, armé de ce principe, dans les difficiles questions des relations de *nature* à *personne*. S. Bernard, alarmé d'une tentative qu'il estimait très impie (« *impiissime disputant* »), éleva la voix ; le concile de Reims, sous la présidence d'Eugène III, condamna la distinction du platonicien et Gilbert se soumit (1). Bien imprudent qui ne voudrait voir, dans ces querelles moyen-âgeuses, autre chose que des questions de mots. L'ardent mais saint abbé de Clairvaux n'aurait pas mis tant de chaleur dans l'attaque ; le concile et le pape ne seraient point intervenus si, par dessous les mots, ils n'avaient senti l'erreur ; et quelle que soit encore l'obscurité qui plane sur le détail de sa métaphysique, Gilbert de la Porrée ne serait pas tombé — comme le fait voir la suite de son système — dans un déplorable anthropomorphisme, s'il avait eu une philosophie plus droite et plus circonspecte.

(1) Denz., 329.

C'est dire que si le théologien doit être doublé d'un métaphysicien, sa métaphysique doit encore présenter des garanties spéciales de sécurité. Il est, comme tout chercheur, *libre* dans l'étude et l'usage des concepts rationnels, mais il n'est pas *indépendant*. C'est bien sa raison qui travaille, mais dans un champ éclairé d'une lumière plus haute. Quand, pour étudier le dogme, il doit faire de la philosophie, il ne doit pas oublier qu'il est théologien ; c'est là son privilège et sa force, même comme philosophe. Car, pour éviter le péril d'une « philosophie inconsidérée », il ne suffit pas d'avoir une « philosophie expresse » ; il faut aussi rester d'accord avec les principes et avec les faits. Or, plus qu'aucun autre philosophe, infiniment plus surtout qu'un incroyant, le théologien est en situation de raisonner juste, et sa mission vient lui offrir elle-même les garanties qu'elle exige. En s'attachant au principe qui domine toute recherche scientifique, à savoir que la vérité est une et ne se détruit pas — *verum vero contradicere nequit* — le théologien peut et doit largement user de sa foi dans l'étude des éléments rationnels qui servent à l'exprimer. Ses conclusions, par exemple, sur les réalités représentées par les concepts de *nature* et de *personne* doivent, sous peine d'erreur certaine, se concilier avec les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, comme aussi avec la souveraine simplicité de Dieu et la responsabilité de l'individu humain : autant de vérités que la raison peut atteindre et défendre — *non impervia rationi* (1) ; — mais que la foi elle aussi nous enseigne avec les mystères, pour affermir l'intelligence. Il ne s'agit pas, comme se l'imaginent certains contempteurs de la « philosophie ecclésiastique », d'*inventer* un système métaphysique, tout de mots et de concepts, dans le but unique de donner

(1) Const. de fide c. 2. — Cf. II. Thom. I. c. Gent. c. 4.

une explication quelconque à la formule dogmatique et de répondre aux difficultés qu'on lui oppose. Quelques théologiens il est vrai, trop attachés peut-être à une philosophie moins sûre, ont dû parfois recourir, pour la défense du dogme, à des hypothèses et à des systèmes bâtis « après coup » et qui ressemblent fort à des expédients. Mais cette méthode n'a certes rien de recommandable, et il faudrait bien se garder de juger d'après elle du noble emploi que la théologie est appelée à faire de la méthaphysique. Le théologien, comme tout autre philosophe, dans l'étude des concepts rationnels, part de la raison, s'appuie sur le bon sens, avance par le raisonnement, s'instruit par les faits et entend demeurer toujours en fidèle contact avec la réalité. Seulement, se défiant de lui même et sûr de sa foi, il n'en perd jamais de vue les enseignements ; il les oublie d'autant moins que la philosophie n'est pour lui qu'un moyen de mieux les comprendre.

La situation des théologiens de profession, dans cette étude rationnelle, est privilégiée aussi à l'égard des autres philosopheschrétiens, bien que ceux-ci soient obligés de tenir compte de leur foi. (1) En effet au théologien, familiarisé comme il doit l'être avec la science du dogme, il est toujours loisible et toujours recommandé de venir constamment rafraîchir sa pensée aux sources de la révélation ; en plongeant son âme dans les ondes vivifiantes de la tradition, il l'imprègne de vérité. Car ces dogmes, qu'il cherche à mieux connaître et à mieux défendre, ont nourri dès l'origine l'esprit et le cœur des fidèles. Présentés au début sous une forme plus implicite et plus concrète, ils se sont « expliqués » sous l'effort de tant d'intelligences, qui en ont médité, étudié l'expression ; ils se sont traduits par tant d'actes,

(1) Syllab. n. 14.

ils ont inspiré tant de prières, déterminé tant de définitions, toujours *in eodem sensu eademque sententia*, que cette vie intellectuelle de l'Eglise offre des ressources inépuisables pour la pénétration des éléments rationnels qui composent la formule de ces dogmes. Garantie aussi de vérité, que l'invariabilité du dogme rend incomparable. La métaphysique, ainsi étudiée par le théologien en union constante avec la vie même de l'Eglise, ne risque pas autant de s'égarer dans les abstractions ; elle demeure trop en contact avec le réel ; elle devient elle-même vivante et harmonieuse, elle s'unit au dogme sans se confondre avec lui. C'est ainsi que l'usage du concept naturellement acquis, comme aussi la révélation de vérités qui ne dépassent pas absolument la portée de l'intelligence, sont comme le trait d'union qui unit la raison à la foi, et permettent à celle-ci de pénétrer dans la philosophie et, par elle, de rayonner sur toute l'activité intellectuelle. De cette union parfaite naît d'abord la moins exclusive de toutes les sciences, la théologie au plein sens du mot. Les hauts concepts rationnels, cette monnaie courante de l'intelligence, instrument indispensable de toute activité humaine, se purifient et s'éclairent par le noble usage qu'en fait la science sacrée. Elle élargit l'esprit, lui ouvre de sûrs horizons et le prépare aux disciplines intérieures nécessaires à la vie de de l'Eglise et de l'humanité. Elle affine le bon sens, ce maître de la vie, elle se fait sagesse et préside aux conseils pratiques, elle apporte aux traitements des questions morales, à la conduite des affaires, au gouvernement des hommes cette souplesse, ce sens de la vie que l'expérience sans doute doit compléter, mais que lui ont appris déjà des spéculations bien éloignées de la rigidité mathématique qu'on lui attribue faussement. C'est grâce à elle en partie et par son moyen que « l'Eglise a, pour se guider, d'autres ressources (que l'histoire) : l'Ecriture, la tradition, le sens

ecclésiastique et un certain pouvoir de raisonnement subtil qui a son origine en un don de Dieu (1) ». Cet idéal est loin des portraits mesquins que tant de critiques nous font de la théologie et de la métaphysique chrétiennes. En contemplant cet idéal, et sans même sortir de la science, le théologien complet pourra contribuer dans une large mesure à la prospérité de l'Eglise. Et son œuvre, faite de *scolastique* et de *positive* pourra aussi, si le théologien a du génie, mieux que la *divine comédie*, « inspirée, calculée, merveilleuse harmonie,.. ne comporter de comparaison à nulle œuvre humaine ».

Mieux encore que Dante « si personnel dans le détail », il ira « vers l'infini, mais de droite et de gauche soutenu, limité par deux murs de granit, dont l'un est S. Thomas, l'autre la tradition très fixe ». C'est ainsi que S. Thomas lui-même — nommé ici par Michelet comme l'inspirateur de la philosophie dantesque — de droite et de gauche soutenu, ou mieux, conduit par la puissance de sa raison, par sa foi merveilleusement éclairée dans un commerce constant avec l'Ecriture et la tradition, est allé vers l'infini, et par une œuvre unique est devenu « la règle des philosophes, le prince des théologiens », et a tant fait par cela seul pour la vie de l'Eglise.

En voilà assez pour comprendre et justifier l'avertissement de Newman : « Le langage théologique est un langage scientifique : » ce langage résume dans ses courtes formules toute une tradition, toute une métaphysique et toute une vie.

(*A suivre.*) Louis BAILLE, S. J.

(1) Newman, *l. c.*

Consultations

La S. C. du Concile, quand il s'agit de fixer le taux du *stipendium* d'une messe, a déclaré (15 novembre 1698) « attendendam esse consuetùdinem loci *vel* legem synodalem, sin minus statuendam esse per episcopum eleemosynam competentem ejus arbitrio ». Dans le diocèse de X., les statuts fixent le taux à 2 fr. pour une messe basse; mais, dans certaines paroisses, la plupart des prêtres ont l'*habitude* de demander 2 fr. 50 au moins; cette habitude est-elle légitime?

2. Un fidèle est présent à la messe, le Dimanche, depuis le commencement jusqu'à la fin. Il s'absente seulement durant l'Offertoire du pain et du vin : satisfait-il au précepte? — Satisferait-il, s'il n'était présent qu'à une seule oblation?

I. Le Concile de Trente (sess. XXII, *de observandis et evitandis in celebratione Missæ*) fait aux Ordinaires un devoir de proscrire « cujusvis generis mercedum conditiones, pacta et quidquid pro Missis novis celebrandis datur, necnon importunas atque illiberales eleemosynarum exactiones potius quam postulationes, aliaque hujusmodi quæ a simoniaca labe vel certe a turpi quæstu non longe absunt ».

C'est proclamer nettement le droit et le devoir, pour 'Evêque, de régler la question des honoraires. Bien plus précis encore est le langage de la S. C. du Concile. A la demande : « Quanta debeat esse eleemosyna Missarum manualium? » elle répond : « Attendendam esse consuetudinem loci vel legem synodalem, quatenus adsit : sin minus, statuendam esse per Episcopum eleemosynam competentem, ejus arbitrio (1) ».

(1) S. C. C., Nov. 1698.

Quelle est l'étendue et la force de l'obligation créée, pour les prêtres, par les lois diocésaines qui fixent les taxes ou honoraires?

S'il s'agit d'assigner une taxe *maxima*, moralistes et canonistes reconnaissent à l'Ordinaire le droit de la déterminer et de la rendre obligatoire. Qu'il suffise de citer ici Ballerini qui, après avoir rapporté le décret de la S. C. du Concile de 1698, ajoute : « Hoc est justum stipendium, quod *exigi potest*, supra quod vero *aliquid exigi nequit* absque injustitia; quia nullus est titulus : at gratis datum acceptare licet (1) ».

Un peu plus bas, il dit encore : « Si autem sacerdos ultra justum stipendium exigat sine causa aliquid vel id paciscatur, peccabit exigens id, ad quod jus non habet, tum peccabit contra legem statuentem taxam, tum propter scandalum ». (Ballerini, *l. c.*).

Telle est la loi générale qui, du reste, oblige les réguliers exempts aussi bien que les séculiers (2).

Mais la loi, pour absolue qu'elle soit, souffre pourtant des exceptions.

Tout d'abord, si le prêtre n'a pas le droit d'exiger un honoraire supérieur à la taxe, le fidèle peut l'offrir spontanément et il est alors permis au prêtre de l'accepter, *sans que l'évêque puisse l'interdire.* Ce cas est expressément spécifié (3).

De plus il peut exister des raisons extrinsèques qui constituent un titre à des exigences plus élevées que la taxe ordinaire. Tel serait, par exemple, le cas où l'on demanderait de célébrer une messe à une heure tardive ou bien dans un sanctuaire éloigné de la résidence du prêtre. Il est

(1) Ballerini, *Opus theol. mor.*, t. IV, tract. X, s. IV, c. III, n. 246.

(2) S. C. C., in *caus. Roman.*, 15 Jan. 1639 ; Bened. XIV, *de SS. Missæ Sacrif.*, l. III, c. 21, n. 13.

(3) S. C. C., die 16 Jan. 1649.

bien évident que ce surcroît de peine ou ce dérangement notable dans les occupations du prêtre lui donnent droit à un supplément proportionné d'honoraires.

Ce n'est pas tout. Dans nombre de diocèses, l'*usage* a établi un double tarif ordinaire : l'un pour les messes à dire dans les délais normaux mais sans date précise, l'autre pour les messes à dire à jour fixe. Cet usage est connu de l'autorité diocésaine ; et il est légitimé par son consentement tacite quand il ne l'est pas par disposition expresse. Un tel usage ne saurait donc être incriminé.

Mais en dehors de ces cas et en l'absence de causes qui justifient une élévation des honoraires, un prêtre peut-il pousser ses exigences au-dessus de la taxe diocésaine ?

D'après ce que nous venons de dire, il faut répondre non. Il ne peut donc guère subsister de doute s'il est question d'un individu agissant à l'encontre de la loi diocésaine et aussi de la pratique générale des prêtres de la région. Mais la même solution sommaire ne peut être donnée si l'on se trouve en présence de tout le clergé, ou du moins de l'ensemble du clergé, d'une ou de plusieurs villes, agissant de la même manière. Les circonstances de fait doivent être examinées soigneusement, car, outre qu'un abus est plus difficile à admettre dans *l'ensemble* d'un clergé, la constatation de telles ou telles circonstances peut aussi amener des conclusions différentes, contradictoires même.

Il importe tout d'abord de bien voir si cette surtaxe des honoraires s'est produite par le fait des exigences du clergé lui-même ou en vertu d'une pratique générale et constante, spontanément suivie par une population plus riche et plus généreuse.

Ou bien encore la surtaxe ne s'expliquerait-elle pas par le désir des fidèles de faire assigner un jour certain à la célébration de la messe demandée ?

Mais supposons qu'aucune de ces explications ne s'adapte au cas présent et qu'il s'agisse bien véritablement d'une coutume générale introduite peu à peu par la pratique de l'ensemble du clergé : la coutume est-elle condamnable ?

Nous répondrons d'abord avec Benoît XIV parlant de la détermination des honoraires : « Non potest hac in re certa et universalis regula, ubique custodienda, statui, cum alicubi majorem, alibi minorem eam esset deceat, habito respectu ad locorum et temporum circumstantias, et præcipue ad annonæ penuriam vel copiam (1) ».

Telle est la règle qui doit guider l'Ordinaire dans la détermination des honoraires, et qui, à défaut de détermination écrite, doit nous servir à juger les coutumes diocésaines ou locales.

Cette règle s'applique-t-elle dans le cas présent ? Les circonstances (2), d'après lesquelles le droit écrit ou le droit coutumier établissent le taux, sont-elles assez modifiées pour justifier cette élévation des honoraires ? Telle est en fin de compte la question à résoudre.

Si réellement ce changement est survenu pour la totalité ou pour partie d'un diocèse, comme il légitime une modification de la taxe diocésaine et comme d'ailleurs la surtaxe introduite dans la pratique commune n'a pu échapper à l'autorité diocésaine, il est raisonnable de supposer que l'Ordinaire donne son approbation tacite à cette coutume. « Quand le temps a amené un changement considérable dans toutes les circonstances qui servent à fixer le taux de l'honoraire, l'Evêque doit changer ce taux, et le mettre en rapport avec les circonstances. S'il ne le fait il est censé

(1) *De synodo diœces.*, l. v, c. ix, n. 1.

(2) De ce nombre, sans doute, sont le prix des denrées et la cherté de la vie en général, la diminution de valeur de l'argent et sa plus grande abondance.

abandonner la chose à l'appréciation du clergé et permettre ainsi à la coutume de fixer le montant de l'honoraire (1) ».

Aussi, tandis qu'on ne saurait guère comment excuser les exigences d'un prêtre isolé, qui serait seul à agir ainsi, au contraire, dans le cas proposé, la pratique généralisée dans le clergé et tacitement reconnue par l'Ordinaire, — qu'on ne peut supposer demeurer dans l'ignorance et qui, cependant, garde le silence, — fait présumer que la coutume est juste et raisonnable, et peut être suivie en sûreté de conscience. Mais, *a contrario*, si les conditions énumérées manquaient, il faudrait conclure à l'illicéité et à l'injustice de la coutume signalée.

Un mot pour terminer sur la taxe *minima*. De soi, cette taxe n'existe pas, et chacun peut célébrer la Messe pour un honoraire plus ou moins faible, et même sans honoraire. Il en va ainsi tant que l'évêque ne spécifie rien à cet égard. Mais les abus peuvent naître, et l'Ordinaire a le droit de les prévenir. « Minore stipendio, dit Wernz (2), contenti esse possunt, nisi Episcopus relicta libertate *gratuito* Missam applicandi, pro suo jure prohibeat stipendium *infra* taxam synodalem saltem *regulariter* admittere (3) ».

La raison de ce *regulariter* se devine aisément : il serait odieux de prohiber absolument l'acceptation d'honoraires inférieurs à la taxe ordinaire, et il convient qu'on puisse faire exception pour des raisons de charité, d'amitié, etc. D'autre part l'observation ordinaire du tarif diocésain suffira largement pour éviter jusqu'à l'apparence de la concurrence par voie de rabais.

II. On manque gravement ou légèrement au précepte, selon

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, t. IV, p. 441.
(2) Wernz, *Jus Decret.*, t. III, tit. XX, n. 537, p. 533 sq.
(3) S. C. C., in *caus. S. Severini*, 16 Jul. 1689.

l'importance des parties de la messe qu'on omet. Sur la détermination de cette importance les auteurs ne s'entendent pas toujours; cependant pour le cas présent, nous ne voyons pas de moraliste qui considère comme un grave manquement l'omission d'une partie ou même des deux parties de l'Offertoire. Le fidèle, dont il est ici question, a donc satisfait à la substance du précepte, et n'a commis aucune faute grave. Il y a eu simplement faute légère, si l'omission n'est légitimée par aucune raison sérieuse.

Pierre CASTILLON.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DES INDULGENCES

I

Récitation privée du petit Office de la sainte Vierge

Desideratus Josephus Mercier, Archiepiscopus Mechliniensis, huic S. Congregationi Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ exponit quod sequitur :

In pluribus communitatibus religiosis votorum simplicium suæ diœcesis, Officium parvum B. M. V. etiam publice seu communiter recitatur in lingua vernacula. Cum membra istarum communitatum sint linguæ latinæ ignara ideoque difficilius introduci possit regula recitandi Officium hac lingua, cum autem ex decreto diei 28 Augusti 1903 (1) indulgentiæ annexæ istius Officii recitationi, si lingua vernacula fiat, valeant tantum pro recitatione privata ; hinc enixe rogat infrascriptus orator ut concessio præfati decreti extendatur ad recitationem publice seu in communi peractam, ita ut omnes, qui in communitatibus religiosis suæ diœcesis Officium parvum B. M. V. recitare solent lingua vernacula, lucrentur indulgentias, sive privatim sive publice seu in communi id recitent.

Quam gratiam.

S. Congregatio Indulg. Sacrisque Reliquiis præposita petitioni Rmi Archiepiscopi Mechliniensis respondendum mandavit : *Recitationem parvi Officii B. Mariæ Virginis retinendam esse adhuc privatam, quamvis ipsius recitatio locum habeat in communi intra septa domus religiosæ, immo et in ipsa ecclesia*

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, 1903, t. XXXVI, p. 34. — *Revue Théologique Française*, t. IX, p. 15.

vel publico oratorio prædictæ domui adnexis, sed januis clausis.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem S. Congregationis, die 18 Decembris 1906.

A. Card. TRIPEPI, *Præf.*

On le voit, plutôt que d'autoriser une innovation peu en harmonie avec les règles liturgiques, la S. Congrégation des Indulgences, se renfermant dans les limites de sa compétence, a préféré donner une interprétation des mots : *récitation privée.* Déjà le 19 février 1898 (1) au sujet de la prohibition de réciter ou chanter publiquement les litanies approuvées seulement par l'Ordinaire, la Congrégation des Rites avait restreint cette dispense à la récitation *en commun* dans une église ou un chœur *publics* (2). C'était déclarer implicitement que la récitation demeurait privée, *quoique faite en commun*, quand elle avait lieu dans un chœur ou un oratoire privés. En outre, dans la même réponse la S. Congrégation reconnaissait expressément que même dans une église publique la récitation faite non en commun mais par chaque fidèle en son particulier était licite.

Toutefois la Congrégation des Rites ne précisait pas si la récitation en commun dans une église ou un oratoire public, *faite « januis clausis »*, était censée publique ou privée ; ou plutôt dans une autre réponse du même jour au direc-recteur de la Sainte Famille de Liège (3), elle paraissait regarder même dans ce cas la récitation comme publique. La Congrégation des Indulgences donne aujourd'hui clairement une interprétation plus large.

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, t. XXX, p. 322. — Cf. *Rev. Th. Fr.*, t. II, p. 11 et t. III, p. 207.

(2) Il va sans dire qu'il en serait de même de la récitation hors de l'église dans une *cérémonie strictement liturgique.*

(3) *Nouv. Rev. Théol.*, ibid., p. 320.

II.

Exercices du mois du Sacré-Cœur, indulgences en faveur des fidèles, prédicateurs, recteurs d'église et zélateurs. Consécration au Sacré-Cœur.

Très Saint-Père,

La dévotion au Cœur Sacré de Jésus étant la plus féconde en fruits spirituels de grâces et de merveilleuses conversions, qui ont ramené au repentir des hommes obstinés dans leurs fautes, et le pieux exercice du mois consacré à ce divin Cœur étant le moyen le plus apte pour étendre et perfectionner cette dévotion, le soussigné (1) humblement prosterné aux pieds de Votre Sainteté, la supplie de daigner ajouter *aux indulgences déjà accordées par Léon XIII de sainte mémoire* (2), la concession à perpétuité :

1° D'une indulgence plénière *toties quoties*, applicable aux âmes des défunts, le 30 juin, dans les églises où le mois du Sacré-Cœur aura été solennellement célébré ;

2° De la faveur de l'autel Grégorien *ad instar*, à leur messe du 30 juin, aux prédicateurs du mois du Sacré-Cœur et aux recteurs des églises où le pieux exercice a été solennellement célébré ;

3° Pour les personnes qui s'occupent de promouvoir le pieux exercice, une indulgence de 500 jours, à gagner par toute bonne œuvre, accomplie dans l'intention de le propager ou de le faire mieux réussir, et une indulgence plénière, pour ces mêmes personnes, à leurs communions de juin (3), ces indulgences étant applicables aux saintes âmes du Purgatoire.

(1) Les *Acta S. Sedis*, auxquels nous empruntons ce document, ne donnent que ce résumé de la supplique. Les *Analecta* en donnent le texte complet. Il contient d'intéressants détails sur la dévotion du mois du Sacré-Cœur. Dans les deux Revues le texte des trois demandes est identique. La supplique est du chanoine Caruso de Naples.

(2) Voir *Revue Théologique Française*, 1902, pp. 404 et suiv.

(3) « Nelle loro communioni del guigno. » Ces mots paraissent indiquer que l'on gagnera une indulgence à chaque communion.

Ex audientia Sanctissimi, die 8 augusti 1906.

Sanctissimus Dominus Noster Pius PP. X, quo exercitium *mensis Cordi Jesu Sacratissimo dicati* magis in dies propagetur, et in Christifidelibus saluberrimas sane radices fortius et fructuosius agere conspiciatur, infrascriptis precibus libenter annuens *pro gratia*, indulgentias expetitas perpetuo valituras benigne elargiri dignatus est, atque optatam benedictionem Apostolicam peramanter impertivit.

A. CARD. TRIPEPI, *Pro-Præfectus.*

L. ✠ S.

† D. PANICI, Archiep. Laodicen, *Secretarius.*

JOSEPHUS M. CAN. COSELLI, *Substitutus.*

Les termes de la première demande sont un peu vagues ; nous pensons que pour bénéficier de l'indulgence plénière qu'elle sollicite, il faut, outre les conditions ordinaires de toute indulgence plénière, visiter l'église dont il est question et où ont été célébrés les exercices du mois. Il n'est pas nécessaire d'avoir suivi ces exercices.

Quant au privilège de l'autel Grégorien, dont parle la deuxième demande, il consiste, on le sait, dans une indulgence plénière en faveur du défunt pour lequel on célèbre la messe; mais, dans la pieuse confiance des fidèles approuvée par l'Eglise (1), cette indulgence a une efficacité particulière; et cette efficacité lui vient d'une intercession spéciale de S. Grégoire : grâce à la protection de ce saint, l'indulgence a un titre nouveau à être acceptée plus facilement, plus pleinement et plus rapidement de Dieu. Cette intercession est attachée originairement aux messes célébrées à l'autel du saint au Mont-Celius : le Saint-Siège, par privilège, étend cette faveur à d'autres autels, dits, pour cette raison, autels Grégoriens *ad instar* (2). On peut sur cette

(1) *Congrégation des Indulgences*, 15 mars 1884.

(2) Le Saint-Siège est le juge autorisé de ses pouvoirs, et il serait témé-

matière consulter Mocchegiani, *Collectio indulgentiarum*. n. 1116 et suiv.

Notons que, dans l'espèce actuelle, les intéressés peuvent bénéficier de la faveur en célébrant à n'importe quel autel, même, semble-t-il, en dehors de l'église où a été célébré le mois du Sacré-Cœur : il suffit qu'ils en aient prêché les exercices ou soient recteurs de l'église où ces exercices ont eu lieu. Mais le privilège ne vaut que pour le 30 juin.

Outre ces faveurs accordées par Pie X, on peut, en vertu des concessions précédentes de Pie IX (13 juillet 1873) et Léon XIII (21 juillet 1889) interprétées authentiquement par la Congrégation des indulgences le 30 mai 1902 (1), bénéficier des indulgences suivantes, applicables aux âmes du purgatoire :

1° *Sept ans et sept quarantaines*, une fois par jour pour tous les fidèles qui, *soit en public*, *soit en particulier*, durant le mois de juin, honorent le Sacré Cœur de Jésus par des prières spéciales et des pratiques pieuses ;

2° *Indulgence plénière* pour ceux qui, ou *chaque jour* pratiquent ce pieux exercice *en particulier*, ou, *dix fois* au moins pendant le mois de juin, prennent part à cet exercice *fait en public*. Ils gagnent cette indulgence un jour à leur choix durant ce mois, ou l'un des huit premiers jours du mois de juillet si, confessés et communiés, ils visitent une église ou chapelle publique et y prient aux intentions du Souverain Pontife.

raire de contester l'usage séculaire qu'il en fait. Il faut donc déduire de sa pratique qu'il possède, dans la puissance spirituelle attribuée par Notre-Seigneur à son Église, la faculté de désigner des lieux de culte qui aient, en vertu de cette désignation, un titre particulier à l'intercession de S. Grégoire et conséquemment à l'agrément de la divine miséricorde.

(1) Cf. *Revue Théologique Française, l. c.*

RENOUVELLEMENT DE LA CONSÉCRATION DU GENRE HUMAIN AU SACRÉ-CŒUR. — Extrait du décret *Urbis et Orbis*, « *Quo perennis* » du 22 août 1906. — Sanctitas Sua (S. S. Pie X) mandavit, ut, singulis annis, memorato die festo (le jour de la fête du Sacré-Cœur), in *omnibus parochialibus templis* nec non *in illis, in quibus idem festum agitur*, coram SS.mo Sacramento publicæ adorationi exposito, formula consecrationis, ab eodem Pontifice Leone XIII (1) proposita, recitetur, *ad quam Litaniæ in honorem SS.mi Cordis erunt adjiciendæ.*

Sanctissimus vero, universis Christifidelibus, huic piæ cæremoniæ corde contrito ac devote adstantibus, et ad mentem Suam orantibus, indulgentiam *septem annorum totidemque quadragenarum benigne concessit;* iis autem, qui sacramentali confessione expiati, etiam ad S. Synaxim accesserint, *plenariam indulgentiam clementer* est elargitus; quas indulgentias animabus igne Purgatorii detentis fore applicabiles declaravit.

S. CONGRÉGATION DES RITES

I.

Cérémonies des ministres à la messe. — Communion des malades.

EREMITARUM CAMALDULENSIUM CONGREGATIONIS MONTIS CORONÆ.

Expetenti Kalendaristæ Eremitarum Camaldulensium Congregationis Montis Coronæ, de consensu sui R.mi Superioris generalis, authenticas declarationes super nonnullis dubiis liturgicis, Sacra Rituum Congregatio, exquisita sententia Commissionis Liturgicæ, ita respondere rata est :

I. Minister inserviens Missæ in altari, ubi SSmum Eucharistiæ sacramentum non asservatur, unico genu flectere debet

(1) Par son encyclique *Annum Sacrum*, du 25 mai 1899. (*Revue Théologique Française*, IV, 1899, p. 327.)

accedens ad altare, et quoties ante medium altaris transibit aut ab eo recedet.

II. Minister tam in porrigendo quam in recipiendo osculetur utramque ampullam vini et aquæ, quin tamen osculetur manum celebrantis.

III. Oscula in Missa pro defunctis et Feriæ VI in Parasceve omittenda sunt ; similiter Diaconus in dictis casibus non osculetur calicem et patenam, juxta Rubricam Missalis, *part. II, tit. 13, n. 2*, et Cæremoniale Episcoporum *lib. I, cap. 18, § 16, et lib. II, cap. 11, § 5*.

IV. 1° Sacerdos infirmo Communionem distribuens semper dicere debet *Misereatur tui* etc., sive infirmus accipiat Viaticum sive communicet ex devotione aut ad implendum præceptum paschale.

2° Infra Missam vero, si sacerdos in altari proximo penes infirmum celebrat, dicendum est *Misereatur vestri* etc.

3° Minister infra Missam in casu *Confiteor* et Celebrans *Misereatur* dicere debent ad altare more solito, non vero prope infirmum.

Atque ita rescripsit.

Die 16 Novembris 1906.

S. Card. CRETONI, *Præf.*

L. ✠ S.

† D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secret.*

II

Table d'autels fixes. — Titulaires : leur image.

RATISBONEN SEU CONGR. SS. REDEMPTORIS PROVINCIÆ BAVARICÆ.

R. P. Mathias Prechtl, Rector Provinciæ Bavaricæ Congregationis SS.mi Redemptoris, de consensu sui R.mi Procuratoris generalis, Sacrorum Rituum Congregationi sequentia dubia pro opportuna solutione humillime subjecit; nimirum :

I. In Ecclesia S. Sepulchri, Congregationis SS.mi Redemptoris in civitate Deggendorf, intra fines Ratisbonensis diœcesis,

extant tria altaria scil. S. Joannis Nepomuceni M., Septem Dolorum B. M. V., et Quindecim SS. Auxiliatorum, quorum mensa non constat ex uno et integro lapide, sed ex duobus lapidibus inæqualibus, qui tamen cœmento in unum conjuncti sunt. Quæritur : Utrum hæc tria altaria sint valide consecrata, an potius consideranda sint tamquam execrata?

II. In ecclesia parochiali ejusdem civitatis mensa altaris majoris fixi constat ex tribus lapidibus, et quidem media major pars ex marmore, duæ aliæ laterales partes ex petra arenaria ; sed hi tres lapides cœmento in unum sunt conjuncti. Itaque quæritur : Estne hoc altare fixum valide consecratum ; et, si *negative*, media major pars ex marmore poteritne adhiber tamquam altare portatile?

III. Num absque indulto Apostolico et auctoritate tantum ordinaria, titulus altaris fixi commutari possit cum altero titulo, v. gr. titulus S. Sebastiani M. cum titulo B. M. V. de Perpetuo Succursu, et, si *negative*, num saltem super altare collocari possit imago B. M. V. de Perpetuo Succursu loco imaginis S. Sebastiani tituli altaris?

IV. Sufficitne ut imago tituli altaris fixi in tabula vitrea picta retro post altare, in fenestra, applicetur?

Et Sacra Rituum Congregatio, exquisita sententia Commissionis Liturgicæ, omnibusque sedulo perpensis, rescribendum censuit :

Ad I. *Juxta Pontificale Romanum et decreta S. R. C.* n. 2862, Fanen., *17 Junii 1843, ad 1*, n. 3725, Meliten., *26 Aprilis 1890, et* n. 3750, Salamantina, *14 Novembris 1891, mensa altaris fixi ex unico et integro lapide constare debet. Hinc ad primam partem, negative ; ad secundam, affirmative ; et, si commode altarium consecratio cum mensa ex unico et integro lapide fieri nequeat, parvus lapis rite consecratus in medio mensæ collocetur ad instar altaris portatilis.*

Ad II. *Negative, ad utrumque.*

Ad III. *Negative, ad utrumque, juxta decretum* n. 1752 Congregationis Missionis, *27 Augusti 1836, ad 5 et 7.*

Ad IV. *Negative.*

Atque ita rescripsit.

Die 10 Novembris 1906.

S. Card. CRETONI, *Præfectus.*

L. ✠ S. † D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secretarius.*

I. Sur la première réponse il n'y a rien à remarquer : elle est conforme à la jurisprudence reçue. La table de l'autel fixe doit être composée d'une pierre unique. Plusieurs pierres artificiellement réunies et cimentées ne peuvent être validement consacrées (1).

II. Peu importe, d'ailleurs, l'espèce ou la qualité des pierres. Seraient-ils de même espèce, deux ou trois blocs cimentés ensemble ne peuvent être validement consacrés. Par suite, l'autel en question (ad II) n'est consacré, ni comme autel fixe, ni comme autel portatif. Le décret 3907[3] spécifie expressément que la pierre à consacrer, comme la table de l'autel fixe, doit être d'un seul bloc. On ne peut ici invoquer les décrets 3829[1] et 3962[3] (2) : les defauts dont il s'agissait ne portaient pas sur l'intégrité de la table d'autel, mais sur l'union qui doit exister entre celle-ci et la base pour constituer un autel fixe. Ce défaut de cohésion n'empêche pas la table d'autel d'être sinon licitement, du moins validement consacrée.

Dans l'espèce proposée, le sujet de la consécration faisait défaut, les trois pierres qui forment la table ayant reçu la consécration *per modum unius*. Aucune d'elles n'a reçu la totalité des onctions et des rites nécessaires à la consécration, qu'elles eussent été susceptibles de recevoir, chacune

(1) S. R. C., *Decretum*, 19 maii-8 jun. 1896, 3907 [3] : *Nouv. Rev. Théol.*, 1896, t. XXVIII, p. 673.

(2) S. R. C., *Gnesnen.*, 8 jul. 1894 ; *Nicoteren. et Tropien.*, 9 aug. 1897 : *Nouvelle Revue Théologique*, 1897, t. XXIX, p. 665.

prise à part. Par conséquent, aucune d'elles ne peut être considérée comme autel fixe ou comme pierre consacrée. Tel est le sens de la réponse.

On pourrait, en adaptant des jambages ou des colonnes de pierres unissant les quatre coins du bloc du milieu au sol, consacrer ce bloc et sa base comme autel fixe (1); ou bien, sans cela, employer la formule des autels portatifs. La consécration, dans ce dernier cas, n'effecterait que la pierre indépendamment de la base.

III. Il n'est pas permis de changer le titulaire d'un autel et le Saint-Siège n'a pas coutume de le tolérer (2). Tout au plus accorde-t-il d'associer au premier titulaire un autre saint en qualité de co-titulaire (3). On ne peut, même alors, déplacer la statue ou le tableau du titulaire primitif; mais on ajoute sur les gradins de l'autel l'image du nouveau titulaire. On peut la mettre à la place occupée en France par le tabernacle, entre les chandeliers. En Italie on lui donne la forme d'un tableau ovale ou carré de proportions modestes, nommé *sotto-quadro* : cette disposition paraît recommandée (4).

IV. Il ne suffirait pas de rappeler le souvenir du titulaire principal en faisant peindre son image dans le vitrail de la fenêtre placé derrière l'autel. Il n'y a pas, entre la fenêtre et l'autel, une connexion telle que le vitrail puisse tenir lieu du tableau du titulaire. Remarquons, toutefois, qu'aucune loi n'oblige à placer une image de saint sur l'autel : mais, si on y en met une, elle doit représenter le titulaire (5).

Fr. Robert Trilhe, S. O. Cist.

(1) S. R. C. in cit. *Gnesnen.*, 3829[1]. Cfr. Van der Stappen, *Sacr. liturg.*, III, qu. 24, fig. 5. — (2) S. R. C., *Congr. Missionis*, 27 aug. 1746, 2752[5] : 11 mart. 1737, 2762; *Congr. Mission. Imm. Cord. B. M. V.*, 6 dec. 1902 : *Nouvelle Revue Théol.*, 1904, t. XXXVI, p. 226. — (3) Bened. XIV, *Accepimus*, 16 jul. 1756 : § *Equidem*; S. R. C. in cit. *Congr. Mission.*, 2752[7]. — (4) *Ibid.* — (5) S. R. C. in cit. *Congreg. Mission.*, 2752[5] et 2762, et *Congr. Mission. Imm. Cord. B. M. V.*

Notes de littérature ecclésiastique

« **Il Rinnovamento** (1) » des « réformateurs silencieux. » (Civiltà Cattolica du 16 mars 1907).

« Nous croyons pouvoir être des réformateurs silencieux ». « Ainsi parle modestement de lui-même un groupe de jeunes gens qui viennent de fonder une nouvelle *Revue critique des idées et de faits*, sous le titre de *Il Rinnovamento*.

» Cette Revue, disent-ils, est une revue laïque, non confessionnelle; mais elle n'est pas écrite pour le grand public : on s'adresse au petit nombre, on travaille pour le petit nombre. »

Il Rinnovamento est une revue bien jeune, puisqu'elle est née à Milan, en 1907, mais qui a déjà beaucoup fait parler d'elle; à ce titre, il est intéressant de signaler quelques traits principaux de son programme.

Le but est « de travailler à une élévation générale de la vie dans le christianisme » et, d'une manière plus précise, « dans la recherche de la vérité : le catholicisme est la base naturelle de cette recherche. » Ce qu'on veut c'est, dit-on encore, « la vérité cherchée sans limites, sans préoccupations théologiques, sans peur des dualismes (2) ». « Nous voudrions réveiller les âmes endormies, en les obligeant à jeter bas, comme des masques vieillis, les formes des préjugés, en brisant les anneaux enchantés des formules où l'on a trouvé une paix qui est un sommeil ». « Ces masques vieillis des préjugés, remarque l'écrivain de la *Civiltà*, pourraient bien être les concepts traditionnels

(1) *Il Rinnovamento*. Milan 1907, 1re année. Fasc. I et II. Voir en particulier : *Parole di introduzione*. Cf. *Civiltà Cattolica*, fasc. 1359, pp. 332 et suiv. — Le titre n'est pas nouveau : c'est celui d'un périodique protestant qui paraît à Rome depuis cinq ans.

(2) Un bon nombre des citations rapportées par l'auteur de l'article sont empruntées aux *Parole di introduzione*.

de la religion et du dogme; les anneaux enchantés à briser seraient peut-être les formules du vieux *Credo* et de la vieille théologie dogmatique, déjà décriées par d'autres membres de la même école, à l'égal de ces bandelettes funéraires qui enveloppent les momies de l'antique Egypte. »

Cette réforme des consciences consiste aussi à ramener celles-ci « à travers tout ce qu'elles possèdent par hérédité, jusqu'aux origines premières et aux sources, vers la lumière directe, à les faire remonter des mythes à la divinité ». — « Voilà, dit l'auteur de l'article, l'erreur du symbolisme dogmatique subtilement insinuée. Et cette erreur est recouverte, non atténuée, d'une espèce de mysticisme interne, elle est colorée pourrait-on dire de panthéisme et de perception immédiate de la vérité éternelle... Ce mysticisme, assez voisin de celui des piétistes, ne cesse d'invoquer le sentiment intérieur et individuel, la conscience de chacun, l'expérience religieuse, comme critérium de la vérité : ce qui est l'essence du protestantisme. . Avec cela, nos réformateurs en viennent à dire qu'il ne peut y avoir ni immutabilité, ni état définitif du dogme, ni — par conséquent — de la morale; aucune notion déterminée et fixe des vérités rationnelles ou suprarationnelles, pour définies qu'elles soient par l'Eglise. Il y a plus : « Toute conception religieuse qui prétendrait, au nom de la foi, lier l'intelligence à des doctrines philosophiques ou sociales, serait radicalement fausse ». Ils devront donc conclure à la fausseté radicale du premier article du *Credo*, en ce qui concerne l'existence et les attributs de Dieu ; à la fausseté de tant de définitions de l'Eglise relatives à des doctrines rationnelles, philosophiques et sociales, à la fausseté de tout le chapitre *De Deo omnium rerum creatore*, dans la Constitution *Dei Filius*, qui avec les canons correspondants, résume toute une doctrine philosophique sur la cause première; bref, à la fausseté de toutes ces conceptions religieuses, de ces dogmes qui se sont en quelque sorte assimilé des doctrines philosophiques précises : par exemple, d'un Dieu personnel, d'une âme spirituelle, libre, immortelle, etc. »

« Sans doute ces réformateurs de la conscience veulent rechercher et découvrir, dans le Catholicisme, le courant le plus large et le plus riche de vie religieuse, mais « en réalité ils prennent parti avec une sorte de haine contre la « confession » catholique, contre la profession même du christianisme; ils travaillent à obscurcir la vraie conception de cette religion, à en dissimuler la divine origine, à en atténuer le caractère surnaturel, à en diminuer l'autorité, à corrompre le dépôt de la révélation, c'est-à-dire les doctrines dogmatiques et morales révélées par Dieu, en un mot, à la détruire. A coup sûr une religion naturelle ou un christianisme si fortement mêlé de naturalisme n'est plus même du christianisme ».

Le « **Cœnobium** (1) » laïque des « nouveaux mystiques ». (Civiltà Cattolica du 6 Avril 1907).

« Un nouveau périodique, représentant de la nouvelle *mentalité* contemporaine et rempli des plus étranges aberrations, paraissait quelque temps avant le « *Rinnovamento* » ; il prenait un titre mystique, *Cœnobium*, et accusait une tendance pseudo-religieuse. Il était édité à Lugano, en terre de liberté, et se présentait comme une *Revue internationale de libres études*, sous les auspices et la direction de Giuseppe Renzi, un mystique protestant ou plutôt athée et avec une devise de Guyau, le grand pontife de « l'irréligion de l'avenir ». Bien vite il donnait l'hospitalité dans ses pages — en attendant de les abriter bientôt à l'ombre d'un cloître laïque, qui est en projet — à un essaim de cénobites, nouveaux mystiques de la plus étrange variété : prêtres, socialistes, bouddhistes, islamites, confuciens, israëlites, etc. etc... »

Avec un tel choix de rédacteurs, il n'est pas malaisé de prévoir l'anarchie des doctrines dont aura à s'accommoder cet

(1) *Cœnobium*. Revue internationale de libres études. 1re année, nos 1 et 2. Lugano. Casa editrice del Cœnobium, 1907. — En réalité, la revue est imprimée en Italie, à Rocca S. Casciano, chez Cappelli. Le gérant est Arminio Pazzi, mais le rédacteur en chef est le mystique de l'athéisme, Giuseppe Renzi.

étrange néo-mysticisme. « Ainsi tandis, qu'un prêtre, le professeur Domenico Bataini, nourri de la lecture d'Harnack, écrit sur *la nature du christianisme*, un autre, initié à la théosophie bouddhiste, parle du bouddhisme. On enseigne que le monde a une finalité; mais c'est une finalité toute adaptée à une philosophie évolutionniste. »

Cette finalité du reste, on la nie ailleurs. Tel écrivain traitant de *l'origine de Dieu,* — et ce n'est pas simple bizarrerie d'un titre — exalte le bouddhisme et lui compare le christianisme; il nie la divinité du Christ, dont la doctrine « n'a d'autre valeur que celle d'une excellente transition (1) », parce que, ajoute-t-il « il est toujours préférable de croire à quelque chose que de ne croire à rien ». Tel autre, non moins singulier, est à la recherche « d'un terrain neutre » : il nie la création, soutient l'évolution, et en vient même, renouvelant une vieille forme de panthéisme, « à diviniser l'espace ».

« De cette confusion, nos cénobites se font gloire, parce qu'ils ont, nous disent-ils, *l'âme multiple* (sic) et qu'avec cette âme, ils comprennent et aiment « les hypothèses, les tendances, les solutions les plus opposées : la foi aussi bien que le mensonge; la conception finaliste d'un monde en marche vers une organisation toujours plus raisonnable et meilleure, aussi bien que la conception d'un univers sans loi morale, où la seule trace d'intelligence serait celle qu'y projetterait notre propre puissance d'illusion. »

L'auteur de cette étude signale notamment deux articles particulièrement représentatifs de la *mentalité* du *Cænobium*. « Dans l'un intitulé la *croyance et la foi*, le pasteur hollandais Giran distingue la foi de la croyance et reproche aux religions positives de rendre la foi prisonnière de la croyance : celle-ci est un assentiment à certaines conceptions religieuses, aux dogmes, forêts inextricables qui nous empêchent de contempler le libre ciel; celle-là, la foi, est un assentiment inné, un acte de confiance, un vol mystique, un élan vers l'Inaccessible, l'Inscru-

(1) Littéralement la valeur d'un « excellent pont tortueux. »

table; l'une par conséquent peut entrer en conflit avec la science: l'autre ne le peut pas. Avec cette foi, « qui n'est pas la croyance », Giran explique comment on peut être homme de foi sans, pour cela, donner son assentiment à telle ou telle croyance particulière ». Bien plus, à son gré, tout homme qui se respecte doit, aux croyances particulières, substituer la science et attendre de celle-ci des explications plus raisonnables et plus vraies. La foi, c'est l'enthousiasme devant les conquêtes déjà faites par la science et les conquêtes qu'elle fera: elle est la « conviction » croissante de la vérité, de la beauté, du bien, de la vie. Les disciples de cette foi, à coup sûr très commode, ce sont les *libres croyants*, comme il les nomme, les ouvriers de cette critique scientifique qui travaille à affiner la religion, à la purifier des conceptions métaphysiques, des dogmes : de là naîtra enfin la religion universelle de l'avenir » (1).

« L'autre article, tout aussi digne de condamnation, est du fameux Renzi lui-même et a pour titre *la Religion*. Il serait difficile, en aussi peu de pages, d'émettre autant de propositions étranges, sur Dieu, auquel est dénié la qualité d'Être parfait, personnel, etc; sur l'immortalité, dont la préoccupation est éliminée, nous dit-on, par l'intuition mystique, bouddhiste et chrétienne ; sur le mysticisme, qui « consiste dans le sentiment de l'identité du Moi avec le Tout » — et ici, à côté de S. François et de l'*Imitation*, Renzi nous cite, pêle-mêle, Tolstoï, Fogazzaro, Murri, etc. — sur l'esprit religieux qui, prétend-on, en viendra à détruire toute différence entre le mal et le bien. Bref, cet article est un amas d'erreurs. »

Ces erreurs — et ceci prouve l'anarchie intellectuelle qui existe dans certains milieux catholiques italiens — trouvent des échos plus ou moins favorables dans *Il Rinnovamento* de

(1) De ces idées qu'on rapproche ces lignes du même Giran (*Paroles de sincérité*. Paris, Fishbacher) : « Les vrais croyants, ce sont ceux qui, ayant l'intuition d'une plus grande vérité, laissent tout pour la suivre... qui n'ont pas un dogme où reposer leur tête, ni une confession de foi où pacifier leur esprit enfiévré. »

Milan, dans les *Studi religiosi* de Florence, dans la *Rassegna di studio* de Palerme. Terminons par cette pensée — une perle! — que la *Civiltà* emprunte à la *Rassegna:* « S'il est vrai que l'esprit religieux en perfectionnant la religion, la tue (c'est le paradoxe de Renzi), il est peut-être aussi vrai, plus vrai même, que l'esprit religieux, en tuant la religion, la perfectionne. »

Bibliographie

Elementa Philosophiæ Scholasticæ, auctore D^re^ Seb. REINSTADLER, in Sem. Metensi quondam Philosophiæ professore. Editio 3a ab auctore recognita. — 2 vol. in-12. pp. LVI-916. Prix : M. 6 = 7 frs 50; reliés : M. 7,40 = 9 frs 25. Fribourg-Brisgau, Herder, 1907.

De cet ouvrage, Mgr Mercier, alors Directeur de l'Institut supérieur de philosophie, à Louvain, écrivait en 1902 (Revue Néo-scholatique, no 1) : « Aucun manuel elémentaire de philosophie, de langue latine, ne mérite autant que les *Elementa philosophiæ scholasticæ* de M. l'abbé Reinstadler, de devenir classique dans les séminaires. » Cette appréciation si flatteuse, Mgr Mercier la motivait largement en louant la concision et la brièveté de l'ouvrage, sa clarté et sa méthode. Il signalait « un air de sain réalisme » que l'on retrouve partout, dans le soin d'éviter les longues discussions verbales, et aussi d'utiliser, surtout en psychologie, les résultats scientifiquement acquis.

De Religiosis Institutis et Personis tractatus canonico-moralis ad recentissimas leges exactus Arthuri VERMEERSCH, S. J. — Tomus I ad usum scholarum. Editio altera. — 1 vol. in-8°, pp. XXVIII-420. Prix : 5 frs 50. Bruges, Beyaert. 1907. Rome, Desclée, Pustet; Paris, Lethielleux.

Tous ceux qui s'occupent des questions canoniques et morales concernant les Ordres religieux connaissent déjà l'ouvrage si complet, si clair, si méthodique et si solide du P. Vermeersch. On sait aussi que, dans ces dernières années, plusieurs décrets sont venus apporter des modifications ou des précisions nouvelles dans la discipline religieuse : de tout cela, l'auteur a tenu un compte fidèle et c'est à bon droit qu'il nous présente son livre, dans cette IIe édition, comme « ad recentissimas leges exactus. » Les dernières de ces « lois recentes » sont les Constitutions *Sacræ Congregationi*, du 26 mai 1906, et *Dei Providentis*, du 16 juillet 1906.

Il Messianismo secondo la Bibbia, *discorsi d' avvento e studi critici*, par le Dr E. PASTERIS. 1 vol. in-8°, pp. XII-250. Rome, Pustet, 1907.

Ces discours d'Avent — il y en a quatre — exposent, d'après la Bible, les questions doctrinales qui regardent les trois *Avènements* de Jésus : *dernier avènement* ou Jésus Juge; *second avènement* ou Jésus Messie; *premier avènement* ou Jésus promis. A propos de la Résurrection, du Jugement, de la fin du monde, des « *Cœli novi et terræ novæ,* » des témoignages de Jésus et de Jean-Baptiste, des Prophéties messianiques, l'auteur touche à une foule de sujets théologiques ou exégétiques, très variés et souvent controversés. Si le lecteur ne se rallie pas toujours aux solutions adoptées dans cet ouvrage, il lira du moins avec intérêt et profit les discussions qui y sont contenues.

Summa Prælectionum in libros Decretalium : Commentarii in librum IV, *ceu de Sponsalibus et Matrimonio*, auctore M. De Luca, S. J.. 1 vol. in-8°, pp. xxx-540. Roma, via del Seminario, 120.

Déjà auteur d'un cours complet d'*Institutions canoniques*, justement apprécié, le P. de Luca avait entrepris la publication de *Commentaires* plus étendus sur les Décrétales; la mort l'empêcha de mener à terme l'œuvre entreprise. Outre le livre *de Judiciis*, il a pu cependant publier encore un traité *de Sponsalibus et Matrimonio*. Ce dernier ouvrage, moins personnel et moins original peut-être que les *Institutions* du même auteur, a cependant le grand avantage d'être beaucoup plus complet. Signalons en particulier les articles *de impotentia, de dispensationibus. de matrimonii revalidatione, de causis matrimonialibus*, etc. A la fin du volume sont cités *in-extenso* divers documents, concernant surtout les procès matrimoniaux.

Jeunes gens de France. 1 vol. in-12, pp. 366. — Action Populaire, 48, rue de Venise, Reims; Paris, Lecoffre; Abbeville, Paillart.

Ce livre, ce sont les « jeunes gens de France » eux-mêmes qui l'ont écrit a peu près en entier.

Les ouvriers nous racontent leur œuvre : « Ils étudient, ils s'instruisent, ils forment une élite, ils s'assemblent ou se fédèrent. Ils parlent; leur parole rayonne et conquiert. Ils ont des fêtes et des sports — sur lesquels d scend une bénediction de Pie X — ils lèvent une jeune armée (ils disent une Jeune Garde) au service de l'Idée. »

Conférences aux jeunes filles sur l'apostolat chrétien, par l'abbé L. Moussard, chanoine de la métropole de Besançon.

1 vol. in-12, pp. VIII-260; 3e édition. Prix 2 frs. Paris, Téqui, 1907.

L'apostolat, que M. Moussard enseigne à ses jeunes auditrices, doit s'exercer par l'exemple d'abord — celui des vertus chrétiennes; — ensuite par la parole : à cette fin, on leur fournit des réponses aux objections courantes contre l'Eglise, le clergé, la confession, etc. Au cours de ces conférences — il y en exactement trente-huit — on trouve d'excellents conseils et d'excellentes instructions, le tout dans un style simple, familier et pourtant digne. J'oserais cependant faire un reproche à l'auteur : ne s'est-il pas trop accommodé à la... faiblesse de son auditoire? Des jeunes filles cultivées, même à quinze et dix-huit ans, ne peuvent-elles pas *porter* une doctrine plus substantielle, plus riche de ces principes fondamentaux qui doivent, en fortifiant les convictions et le caractère, supporter tout l'édifice de la vie morale? Autre reproche plus grave : l'apologétique de l'auteur ne prouve pas toujours autant de clairvoyance que de bonne volonté et de *bon esprit*. Par exemple, une jeune fille est-elle suffisamment armée parce qu'elle a entendu ou lu la « Conference » sur Alexandre VI? Nous ne le pensons pas, et quiconque a lu les travaux de Pastor sur ce sujet sera du même avis. Dire d'Alexandre VI le bien qu'il y avait à en dire, c'était justice; mais l'apologétique vraiment efficace exigeait aussi qu'après avoir reconnu ses fautes, on établit les responsabilités en mettant hors de cause l'Eglise elle-même.

Etudes sur la signification des choses liturgiques, par T. DESLOGE, S. S. 1 vol. in-16, pp. XXVI-538. — Paris, Vic et Amat, 1906.

Le titre même du livre indique nettement le but de l'auteur; qu'il nous suffise d'ajouter que M. Desloge a traité la question d'une manière très complete, n'en négligeant pas plus les détails particuliers que les côtés généraux. L'écueil à prévoir dans des études symboliques, aussi nombreuses et aussi variées, c'est le vague et l'imprécision de l'expression, parfois aussi une certaine vulgarité de pensée, un peu trop de « subjectivisme » dans la détermination de la signification de tel ou tel objet. L'auteur ne devait pas éviter l'ecueil; qui lui en voudrait d'être allé parfois s'y heurter? Ces défauts n'empêcheront pas ce livre de rendre de réels services à ceux qui le consulteront.

Le Temps de la Pentecôte, par A. VERMEERSCH, S. J. 1 vol. in-18, pp. VIII-350. — Prix : 2 fr.; relié, 2 fr. 75. — Bruges, Beyaert; Bruxelles, Dewit; Tournai, Casterman; Paris, Lethielleux.

« Nous voudrions, dit l'auteur dans l'Avant-Propos, par ce petit livre, faciliter au clergé et aux fidèles, la sanctification du temps de la Pentecôte. Dans ce but notre publication est divisée en deux parties. La première contient des méditations pour la neuvaine, la fête et l'octave de la Pentecôte; la seconde reproduit, avec une traduction française, les parties mobiles de la Messe et l'Office divin, depuis la vigile de la Pentecôte jusqu'au samedi suivant. L'encyclique de Léon XIII, texte et traduction, termine le volume. »

Conférences de N.-D. de Paris. — Carême de 1907 : le vice et le péché, leurs causes, par le chan Janvier. — Prix des six conférences et de la Retraite pascale : France, 2 fr. Union postale, 2 fr. 25. — Paris, Lethielleux.

Sermonen over de Evangeliën der zondagen van het kerkelijk jaar, door G. Vandepoel, pastoor te Tildonk. Vierde boekdeel. — Averbode, Stoomdrukkerij der Abdij, 1906. (16)-278 pages, in-16.

Ce quatrième volume des homélies dominicales de M. l'abbé Vandepoel va du second dimanche après Pâques au troisième après la Pentecôte. Il contient pour chaque dimanche plusieurs sermons, dont chacun est précédé d'un plan synoptique et suivi d'exemples. Divers sujets doctrinaux, comme le Saint-Sacrifice, la prière, la foi, y sont traités avec assez d'ampleur, à l'occasion des évangiles du dimanche.

Du Carmel à Sion, Mois de Marie, par M. l'abbé Dard. 1 vol. in-18, pp. xii-267. — Prix : 1 fr. 50. — Paris, Lecoffre.

Le plan suivant lequel se développent les trente et une *Lectures* de ce livre, n'est pas autre que celui de la vie de la Sainte Vierge. Chaque lecture donne, en trois paragraphes, une *description* du lieu du mystère, le *récit* d'un épisode de la vie de Marie, d'après les Evangiles et les traditions, enfin des *considérations* pratiques sur le mystère médité.

Le petit livre des Tertiaires séculiers de saint François d'Assise, par le R. P. Venant de Roulers, O. M. C. 1 vol. in-32, pp. 252, 2e édition. — Bruxelles, Schepens, 1906.

Ce petit volume, divisé en cinq parties, contient : 1° la Règle et les Indulgences du Tiers-Ordre; 2° le Cérémonial du Tiers-Ordre; 3° un Règlement de vie; 4° des Conseils et Dévotions pour la conduite intérieure; 5° divers chants liturgiques.

Manuel pratique pour les enfants des Catéchismes. SAINTE MESSE ET CONFESSION, par M. l'abbé BURTEY. 1 vol. in-32, pp. 64. 11e au 30e mille. — Prix : 1 ex., franco : 0,15. — 50 ex. : 6 fr. — 100 ex. : 10 fr., franco gare destinataire. Chez l'auteur, à Arnay-le-Duc (Côte-d'Or); Paris, Lethielleux.

De la préparation à la vie chrétienne dans les Collèges Religieux. **Les Educateurs**, par l'abbé VALLÉE. 1 vol. in-8 écu. Prix : 2 frs. Paris, Beauchesne, 1907.

M. l'abbé Vallée, un praticien de l'éducation, s'est préoccupé de la recherche et de la formation des *Éducateurs*. Il est persuadé qu'il y a une vocation pédagogique, comme il y a une vocation sacerdotale: qu'il y a lieu de rechercher et d'éprouver cette vocation; qu'il y a lieu de preparer l'exercice de ce ministère. Ce dernier point, sous son aspect positif, se résume dans la formation sacerdotale de l'éducateur; sous son aspect négatif, et non le moins capital, dans la préservation contre ce qu'on appelle si bien la laicisation du prêtre des Collèges. Dans cette dernière partie l'auteur indique et les dangers et les remèdes.

A signaler, en appendice, les « documents relatifs aux conférences pédagogiques instituées dans les diocèses d'Albi, Mende, Bourges, Angers. »

M. Vallée, dans ces 136 pages, n'a pas tout dit sur la matière Qui oserait lui en faire un reproche? Il faut plutôt lui savoir gré d'avoir, à son tour, affirmé explicitement ce qu'on sentait confusément, à savoir qu'il existe une vocation pédagogique, et — ce qui est encore plus capital — qu'il est absolument nécessaire de donner aux futurs *Éducateurs* une formation préparatoire speciale, en vue de leur ministère. Car, sur ce point, s'en remettre uniquement à l'empirisme, c'est s'exposer à rester bien en deçà de l'idéal qu'on se proposait, et même à ne pas obtenir tous les résultats que les efforts dépensés permettaient d'espérer.

Gli ultimi capi del tetramorfo e la critica razionalistica, cioè l'armonia dei quattro Evangeli nei raconti della Risurrezione, delle Apparizioni e dell' Ascensione di N. S. Gesù-Cristo, par A. CELLINI. 1 vol. in-8°, pp. XIV-319. Rome, Pustet, 1906.

Après avoir posé l'état de la question soit chez les catholiques, soit chez les rationalistes, M. le professeur Cellini s'attache à refuter l'argumentation de Strauss contre l'authenticité des récits de la résurrection et de la vie glo-

rieuse du Christ. On n'a en effet rien dit depuis, qui ne se trouve déjà plus fortement et plus logiquement présenté dans la célèbre *Vie de Jésus*. La dissertation du docte professeur représente comme une somme sur le sujet. On y trouvera d'abondantes citations, des raisonnements bien déduits, des réflexions, de multiples réponses aux objections, le tout cependant d'une allure quelque peu pesante et embarrassée. Malgré la bonne volonté de l'auteur, il est douteux qu'un pareil travail soit actuellement ce que réclament les exigences des esprits cultivés. Un opuscule beaucoup plus court et qui en quelques pages s'attacherait, d'une part, à montrer l'importance donnée par les premières générations chrétiennes à la résurrection du Sauveur ; d'autre part, à appliquer à la question particulière des divergences entre les Evangélistes, au sujet de la résurrection, la solution adoptée pour le problème général de la concordance des quatre Evangiles me paraîtrait beaucoup plus efficace pour affermir la foi des croyants et réfuter solidement les adversaires. La méthode historique remplace ici avantageusement toute autre. M. Cellini est d'ailleurs un exégète d'esprit pondéré, serein, de lecture étendue. On saisira suffisamment la position qu'il prend, au sujet des diverses écoles catholiques, si j'ajoute que, tout en rangeant les progressistes sous l'étiquette d'école libérale orthodoxe, il trouve exagérées certaines assertions des PP. Billot et Fontaine, cite volontiers le P. Rose et se rallie dans l'ensemble aux conclusions de Mgr Le Camus.

F. C.

Le R. P. Jean-Baptiste, O. M. C.: **La dévotion aux trois Ave Maria**. 1 vol. in-16, pp. XIII-182. Franco : 1 fr. Paris, Poussielgue. — **Les grandes merveilles des trois Ave Maria**, in-12, pp. 85, Blois, Migault. — **Deux rapports**, lus au Congrès Marial d'Einsiedeln (1906), in-12, pp. 15, Blois, Migault. — **Neuvaine des trois Ave Maria**, in-32, pp. 32, Tours, Cattier. — **Almanach du Propagateur** pour 1907, in-12, pp. 80, Blois, Migault.

La pratique dont le R. P. Jean-Baptiste s'est fait le zélateur consiste essentiellement à réciter tous les jours, matin et soir, trois *Ave Maria*, en l'honneur des trois grands privilèges accordés à la Sainte Vierge par la T. S. Trinité : la puissance, la sagesse et la miséricorde. Cette dévotion tire son origine d'une révélation attribuée à Ste Mechtilde. Conseillée par des Saints, recommandée par le Congrès d'Einsiedeln, elle a été, en outre, enrichie d'indulgences par le Saint-Siège. Sur ces points on trouvera tous les renseignements désirables exposés dans les Opuscules annoncés ci-dessus.

L'Action Populaire. — Publication tri mensuelle ; le fascicule, 0 fr. 25 ; abonnem. annuel : 7 frs. 50. Étranger, 8 frs. 50.

N° 3 : Un Curé et ses Œuvres rurales, par l'abbé MAZELIN. — **N° 45 : Avaux-le-Château ou l'Œuvre du Curé de Campagne**, par l'abbé PÉTERS. — **N° 50 : Une caisse ouvrière** (*Saint-Joseph de Mulhouse*), par H. CETTY. — **N° 67 : Le Clergé et les Œuvres sociales**, par H.-J. LEROY. — **N° 86 : La Vieille-Loye** (*Ouvriers de l'usine et des champs*), par l'abbé BROUILLET. — **N° 102 : S. François d'Assise et son rôle social**, par le R. P. VENANCE, O. M. C. — **N° 115 : Une organisation paroissiale en Poitou**, (*Les Jumeaux*), par l'abbé COUDRAIN. — **N° 129 : Unité de doctrine catholique, diversité de systèmes**, par M. ELBÉ. — **N° 132 : La Bourse du Commerce, le Marché de Paris** (*Spéculation sur les produits du sol*), par J.-A. ROCHE. — **N° 134 : La Semaine Sociale de France**, par M. FALCONNET. — **N° 135 : Industries homicides**, par JEAN-PIERRE. — **N° 136 : Ce que doit être un journal**, par F. GAUCHERAND.

J'ai sous les yeux une dizaine de ces fascicules : ce sont des histoires d'*Œuvres* écrites le plus souvent par les *Ouvriers* eux-mêmes, par des curés de villes, mais surtout par des curés de toutes petites paroisses — de 1000, de 600, de 400 habitants. A parcourir les tables des matières, on est étonné de la diversité des œuvres entreprises et menées à bonne fin, dans les conditions les plus variées, au milieu parfois des plus grandes difficultés. On s'occupe du corps et de l'âme ; de presse et de pot-au-feu ; de syndicats, de mutualités et de foyer ; d'usine et de travail à domicile ; de cercles d'études et d'enseignement ménager ; de bétail et de jardins ouvriers ; etc., etc.

Et les résultats ? Diminuer les distances entre le prêtre et le peuple ; prendre contact avec l'ouvrier par le seul point où, souvent, le contact demeure possible ; faire connaître et estimer la religion, en même temps que ses ministres, et leur rendre quelque influence.

Ecoutons plutôt M. Brouillet, curé de la Vieille-Loye :

« En donnant un dîner chaud aux enfants, moyennant un sou et demi, » est-ce qu'on ne les réunit pas tous au catéchisme ?

« Avec les ouvroirs n'a-t-on pas des réunions de jeunes filles, où l'on peut » parler de choses sérieuses ? En pratique les bals ont cessé.

» Avec le fourneau économique n'a-t-on pas transformé une cartonnerie et » changé la légèreté en piété solide?

» Avec l'*Œuvre des Jeunes* n'a-t-on pas remplacé, pour les jeunes gens, la » facilité de se perdre en facilité de se conserver chrétiens?

» Avec la société de secours mutuels n'a-t-on pas pu évincer un médecin » sectaire? Avec les gardes malades n'approche-t-on pas des malades plus » facilement et n'a-t-on pas, la plupart du temps, la consolation de leur » donner les derniers sacrements?

» Avec la coopérative n'a-t-on pas chassé l'usurier et apporté, dans les » ménages, l'ordre et l'aisance?

» Et n'est-ce pas Léon XIII, qui a redit le mot de S. Thomas : Un peu » d'aisance est nécessaire à la pratique de la vertu? »

Les gérants : H. & L. CASTERMAN.

Tournai, typ. Casterman

Langage et concepts théologiques

Usage et valeur des concepts rationnels dans l'étude du dogme (1).

III

Nous le disions dans notre précédent article, le langage théologique résume, dans ses courtes formules, toute une métaphysique et toute une vie ; mais cependant les notions qu'il exprime sont la plupart du temps, des notions courantes. Si leur pénétration est ardue, leur perception confuse est à la portée de tous. C'est assez pour comprendre, mais non pas pour excuser, la légèreté avec laquelle tant d'esprits s'installent sur le terrain de la théologie ou la combattent sans préparation. Puisque les termes du langage théologique sont ordinairement des termes communs, tout le monde les regarde comme sa propriété, tout le monde croit les entendre assez pour les discuter. On oublie seulement deux choses : la première, c'est que le théologien emploie ces termes en métaphysicien qui les a pénétrés ; la seconde, qu'ils les a pénétrés à la lumière de sa foi et guidé par la tradition.

Or, s'il est facile d'entendre ces termes, assez pour l'usage courant et la connaissance confuse, il devient au contraire extrêmement difficile de les manier dans les discussions élevées, parce qu'il est extrêmement difficile de les définir ou de juger exactement de la valeur de leur définition et de leurs relations essentielles. Je citais plus haut le

(1) Voir numéro de juin, ci-dessus, p. 308.

concept de *temps*. Tout le monde sait ce qu'est le *temps*. Combien, répéterai-je avec S. Augustin, sont capables de le définir ? Tout le monde sait ce que c'est que le *mouvement*. Combien pourront apprécier la valeur de cette définition d'Aristote : « le *temps* c'est simplement la mesure du mouvement » ? — Tous les chrétiens savent encore ce que c'est qu'un *ange*, et tous les hommes emploient le mot *espèce*. Combien comprendront pourquoi, dans la doctrine de S. Thomas, il répugne qu'il y ait deux anges de la même espèce? Tout le monde connaît l'*espace*. Combien seront humiliés, ou plutôt crieront à l'absurdité en entendant le même S. Thomas dire avec Boëce : « *Incorporalia non esse in loco per se notum est, sapientibus tantum* » ? (1) — On ne peut prétendre être métaphysicien du premier coup, moins encore que mathématicien, bien qu'on connaisse les termes de la métaphysique et qu'on ignore ceux des mathématiques. Qu'on attende donc un peu avant de se mêler d'une science qui suppose la métaphysique.

Admettons qu'on soit philosophe. Est-on, par le fait même, assez au courant du langage théologique ? La théologie, nous l'avons vu, ne se sert pas d'une philosophie quelconque. Elle ne vise pas, nous l'avons dit, à la singularité dans sa terminologie, mais elle entoure sa philosophie de singulières précautions ; pour juger ses formules et même pour en bien pénétrer le sens, il ne faut pas s'isoler dans la région de la pure raison, car ce n'est pas ainsi que ces formules ont été établies ; et la pure raison, fût-elle celle d'un grand philosophe, se trompe souvent : l'infinie multiplicité des systèmes qui se contredisent en est une preuve assez éloquente ; inutile d'insister. Il faudrait donc pour se mesurer avec la théologie, qui a des garanties uniques de vérité,

(1) De verit x, 12.

avoir un jugement plus sûr, plus pénétrant qu'Aristote ou Platon, qui sont tombés dans des erreurs grossières, — à moins toutefois qu'on renonce à lutter en *outsider* et qu'on vienne d'abord se faire élève théologien. Les savants, dont l'orgueilleuse raison regarde cette précaution comme inutile, commettent de bien humiliantes absurdités, même en philosophie. Que sera-ce donc quand ils prétendront monter plus haut? C'est ainsi par exemple que le grand pontife du néocriticisme observe gravement que « les théologiens de l'Ecole en refusant à Dieu la sensibilité, sous le prétexte de l'incorporéité, *n'ont pas assez réfléchi* (*sic*) qu'ils supprimaient pour l'entendement divin tous les signes par lesquels les phénomènes de la pensée et de la vie se manifestent et se distinguent puisque ces signes sont des sensations » (1). Voilà le dernier verdict de M. Renouvier contre les « inventeurs d'hypostase » et le chant du cygne d'un homme intelligent, qui a passé sa vie à philosopher ! Et ce sont ces savants qui viendront nous accuser d'anthropomorphisme ! ! Vraiment on pousse parfois trop loin la condescendance en montrant plus d'égards pour une page de cette philosophie que pour la somme toute entière de S. Thomas.

M. Gladstone lui aussi, dans une sphère d'idées moins spéculatives, a prétendu juger le dogme avec sa raison toute seule, en dépit des objurgations de deux cardinaux de mentalité bien differente (2). Et ce fut là son grand tort comme Newman le lui faisait délicatement entendre. L'homme d'État, estimant sa raison individuelle beaucoup plus infaillible que le pape, tirait de la définition du Vatican les conséquences les plus désastreuses pour la paix intérieure du royaume britannique. Il se pressait un peu trop, et d'ailleurs s'illusion-

(1) Personnalisme, p. 51.

(2, Cf. *Ami du clergé*, 1906, n. 48. « Le Cardinal Manning. »

nait bien fort en croyant argumenter de fait avec sa raison toute seule. M. Gladstone raisonnait surtout sous l'influence de ses sympathies. C'était le protestant et le protestant anglais, c'était l'ami de Dœllinger qui s'indignait, beaucoup plus que le philosophe. Aussi bien, est-ce une utopie de ne vouloir être que philosophe en toutes ces matières qui touchent à la foi et ont sur l'ensemble de la vie morale une répercussion si profonde. Que dis-je? dans les spéculations même les plus arides, dès qu'elles dépassent le domaine où l'évidence aveugle, impossible d'empêcher la volonté d'agir sur le jugement. Le tout est de s'en bien servir, en la maintenant d'abord dans l'humilité, et c'est la première leçon que la foi lui enseigne et lui fait observer. Ceux qui l'observent bien en sont richement récompensés dans leur vie intellectuelle, nous l'avons vu. Mais, chose tout à fait remarquable, fussent-ils eux-mêmes ignorants de la théologie, s'ils sont humbles croyants, de ces *parvuli* dont parle l'Evangile, ils raisonneront infiniment plus droit en ces hautes matières que les savants superbes; et l'on a entendu des enfants du catéchisme répondre à de grandes difficultés de théodicée par exemple, avec un extraordinaire à propos, et autant de profondeur que d'exactitude. Tant il est vrai que la foi paie généreusement le bon sens qui lui prête ses concepts.

IV

M. Renouvier et M. Gladstone ont aujourd'hui bien des imitateurs qui ne sont pas des incrédules et n'ont pas même l'excuse d'être des protestants Et pourtant leur téméraire invasion dans le domaine théologique dépasse, sous un rapport au moins, tout ce qu'on avait tenté jusqu'ici. Il ne leur suffit pas de discuter sur le dogme sous prétexte de la communauté de concepts, ils refusent au dogme lui-même le

droit de discuter, et pour le mettre, disent-ils, à l'abri de toute attaque, ils le renversent en détruisant sa notion fondamentale. Car d'après eux, le dogme n'est pas une vérité au sens propre du mot. S'il est obligé de s'exprimer au moyen des concepts rationnels, cet *usage nécessaire* est précisément la preuve que le jugement dogmatique n'est pas une connaissance, parce que les concepts rationnels n'ont aucune *valeur* représentative correspondante à l'objet du dogme.

Cette dangereuse mais très subtile attaque est donc basée sur ce fait même qui nous a servi à nous aussi de point de départ. Nous aussi nous avons reconnu la nécessité de l'emploi des concepts rationnels, mais nous différons des nouveaux adversaires en ce que nous reconnaissons à ces concepts une *valeur* qu'ils leur refusent.

La théologie n'a rien à redouter de ces récents assauts; au contraire elle se fortifie dans la lutte ; mais les théologiens, les étudiants surtout, ne sont pas la théologie ; plusieurs ne se laissent que trop entamer par des théories en complet désaccord avec ce « sens ecclésiastique » si bien nommé par Newman. C'est donc le cas de suivre le conseil de l'Apôtre et d'insister, à propos et hors de propos (1), sur la fausseté très dangereuse de la conception du dogme qu'on travaille très importunément à répandre. De ce que les esprits n'ont pas la force de « porter la saine doctrine », il ne faut pas conclure que la saine doctrine a fait son temps, ni chercher à convertir les âmes en partageant leurs erreurs. C'est ce que les théoriciens nouveaux bien intentionnés, mais mal inspirés, ne veulent pas comprendre. Sans doute ils prétendent, eux, ne pas aller jusqu'à l'erreur, mais il faut, par charité même, leur répéter qu'ils y sont : c'est le cas de crier et de crier sans cesse (2); autrement que d'âmes ils entraînent

(1) 2 Tim. 4, 2.

(2) Isai., LVIII, 1.

avec eux, sans le vouloir, sans s'en douter, vers l'abîme d l'infidélité !

Ils parlent bien, eux, ils crient sur les toits en s'agitant ; et le vieux « sens ecclésiastique », la doctrine traditionnelle n'auraient que le droit de se taire?

Voici d'ailleurs le fond de leur argumentation tel qu'il apparaît sous l'enveloppe d'obscurité dont ils ont l'habitude de le couvrir.

La pensée humaine ne peut avoir à son usage que des concepts humains qui viennent uniquement de notre fond. Toutes nos représentations intellectuelles sont ainsi entachées d'anthropomorphisme ; et, quand nous prétendons juger des choses divines, il y a infiniment moins de proportion entre nos concepts et leur objet qu'entre la pierre du chemin foulée aux pieds et la vertu sublime d'un héros. Ce sont choses disparates « sans commune mesure ». Nous sommes bien obligés de retenir ces concepts et les termes qui les expriment, mais seulement à titre « de symbole ».

Ces symboles, d'ailleurs, que la foi nous fait appliquer au divin, ne sont pas inutiles. Ils dirigent notre vie morale. Nous croyons à la personnalité divine. Ce n'est pas que Dieu soit une personne, ni qu'il y ait des personnes en Dieu, au sens propre du mot. C'est seulement parce que nous devons nous conduire comme s'il y avait des personnes en Dieu.

La tâche du théologien se trouve ainsi bien simplifiée et... *modernisée*. La formule du dogme une fois reçue telle que l'Eglise vivante nous la donne, et même telle que « l'action la postule », il ne reste plus qu'à en accommoder l'explication à la philosophie courante (1) : la mentalité du

(1) A l'ancienne philosophie scolastique resterait seulement le privilège de donner la définition purement formelle des termes. Elle n'est plus qu'un vocabulaire mort, « une sorte de formulaire mathématique officiel, quelque chose comme un procès-verbal d'inventaire ; bref une description statique assez

jour indiquera aux praticiens de la science sacrée le sens actuel et fort laïque des termes et des concepts de nature, de personne, etc. Il n'aura plus qu'à s'y conformer pour rendre aisée l'entrée de la foi dans les esprits les plus diversement cultivés. Ainsi, au moyen âge, « la notion de personne était métaphysique et abstraite, tandis que cette notion est devenue dans la philosophie contemporaine réelle et psychologique » : toutes les fois qu'on parlera de personne, on « s'adaptera à l'état de la science moderne ». Le large esprit de l'Eglise s'accommodera à ces évolutions ; et, grâce à la *méthode* préconisée, les heurts seront définitivement évités entre la raison et la foi. Le seul usage intellectuel que le croyant devra faire des formules dogmatiques se réduit à ne pas les contredire : en ce sens, on peut dire qu'elles ont encore une valeur *comme connaissance*, mais ce n'est qu'une valeur négative.

Il n'est pas nécesaire de connaître à fond la littérature apologétique de ces dernières années pour savoir que ce bref exposé n'invente rien. J'ai résumé ces idées trop à la mode en me servant des expressions mêmes de ceux qui s'attachent à les répandre.

Ces idées font partie de tout un corps de théories encore bien mal définies, qui parfois s'opposent entre elles et qui admettent des plus ou des moins, mais dont la tendance générale et commune est d'imposer à la foi et à ce qui restera de la science du dogme les exigences d'une philosophie nouvelle en opposition radicale avec la philosophie traditionnelle de l'Eglise (1). Il en résulte un bouleversement

analogue à un règlement de police intellectuelle, et cela peut avoir son utilité en des questions qui ont un côté légal et administratif. » (*Scolastique et philosophie moderne*. E. Le Roy. — *Demain*, 15 juin 1906). Que les scolastiques, s'il y en a encore, se consolent donc, leur métier a son *utilité administrative*.

(1) Les partisans de la *philosophie nouvelle* ne veulent plus de ce nom qui

complet qui atteint et dénature jusqu'aux plus fondamentales notions de la religion catholique ; au point de vue intellectuel on peut dire qu'il ne reste rien de ce que l'on enseignait jusqu'ici sur la connaissance de Dieu, l'ordre surnaturel et, comme nous venons de le voir brièvement, sur l'essence de la foi.

Quelques-uns des plus ardents propagateurs de ces nouveautés répètent, et, je le crois, avec sincérité, qu'ils ne veulent rien détruire du passé, et que, restant fidèles, ils mettent l'autorité au dessus de tout. Mais ils ont soin d'ajouter « que les décisions elles-mêmes de l'autorité, supérieures aux justifications rationnelles, ont besoin d'être entendues par les oreilles de l'esprit, pour être précisément adoptées comme il faut, *rationabiliter* (1) » ; et en même temps ils poursuivent de leur dédain — quelquefois même de railleries qui frisent le sarcasme — la philosophie *toujours autorisée*, qui entend comme on les entendait autrefois les décisions de l'autorité divine et de l'autorité ecclésiastique. C'est dire encore un coup qu'ils prétendent imposer à la foi les exigences d'une philosophie qui n'a pas d'attache avec la tradition et la vie de l'Eglise.

Ce n'est pas à la fin d'un article qu'on peut aborder la critique de si graves tendances appuyées sur des théories fort complexes. Nous nous contenterons donc ici d'une observation. Ces idées nouvelles ont transporté la lutte pour la défense des vieilles doctrines sur le terrain de la philosophie.

conduit, paraît-il, leurs adversaires à de ridicules méprises. Ces théories à la mode ne sont que le « moment présent de la *philosophia perennis.* » Autrement dit, la philosophie nouvelle est tout simplement *la Philosophie.* Or il faut savoir beaucoup de choses pour pouvoir se poser sans peur de contradiction comme *La Philosophie ;* et je crois qu'Aristote lui-même, tout chercheur qu'il était, aurait hésité à accepter de son vivant le titre de Philosophe avec un grand *P.*

(1) *Histoire et dogme.* M. Blondel, *Quinzaine,* 15 janv. 1904, p. 147, note.

Il s'agit avant tout d'une théorie de la connaissance humaine et de la valeur de nos concepts rationnels, théorie qui se met en contradiction ouverte avec la philosophie jusqu'ici recommandée par l'Eglise. Eh bien! cette philosophie qui formait avec la science de la foi un tout harmonieux d'une merveilleuse unité comme nous l'avons remarqué, cette philosophie qui a aidé la théologie à réaliser d'admirable progrès, cette philosophie dont les conciles eux-mêmes dans leurs définitions ont non-seulement respecté le langage, mais adopté les propositions les plus importantes, cette philosophie enfin — et c'est le point sur lequel nous avons insisté plus haut — qui a des garanties de sécurité refusées à tout autre système, cette philosophie, les partisans de la nouvelle méthode la poursuivent de leurs attaques très inconsidérément et *sans la connaître*. Reprenant les paroles de Newman, je me permettrai de leur faire observer sans amertume que « le langage de cette *philosophia perennis* est un langage scientifique ; il exige lui aussi, pour être bien compris, que l'on ait une connaissance approfondie de tout un long passé et d'une antique tradition, et que l'on tienne compte aussi des commentaires des théologiens », puisque c'est la philosophie des théologiens les plus autorisés. De même donc que nous approuvions que l'on invite ceux qui voulaient discuter sur le dogme à passer auparavant au rang des disciples, nous croyons qu'il faut prier très poliment mais très fermement les catholiques qui refusent au dogme le droit de discuter, de venir s'asseoir humblement sur les bancs de l'Ecole. Ils veulent le bien avant tout : ils auront le courage de faire cette démarche.

Ils y apprendront que la question de l'application des concepts rationnels ou divins est précisément une de celles qui ont le plus préoccupé les philosophies dès les premiers siècles de l'Eglise, et que la doctrine traditionnelle l'a toujours

résolue dans le même sens, mais avec une précision toujours croissante. Ils y verront que les difficultés aujourd'hui proposées et les états d'âmes dont ils se préoccupent n'étaient pas ignorés et que les principes de solution ou les remèdes ont été clairement indiqués.

En *étudiant* — non pas en feuilletant — S. Thomas, ils y trouveront, et presque dans les mêmes termes, l'argumentation que nous avons rapportée plus haut, avec toutes ses considérations; par exemple, le défaut de *commune mesure* entre le fini et l'infini, entre le concept et son objet, entre les différents objets représentés par un concept unique; et même cette difficulté qu'on peut rapprocher d'un passage de M. Loisy : « Quatrième difficulté. On ne peut rien dire d'univoque de deux choses qui ne sont pas même dans le même genre le plus général. Mais, puisque Dieu n'est pas dans *un genre*, il ne peut pas être du même genre que la créature... On ne peut donc parler de personne divine et de personne humaine dans un sens univoque (1) ».

M. Loisy : « Si l'on maintient, et je crois qu'il faut maintenir, la personnalité de Dieu comme symbole de son absolue perfection et de la distinction essentielle qui existe entre Dieu réel et le monde réel, n'est-il pas évident que cette personnalité divine est d'un autre ordre que la personnalité de l'homme et que la présence du Dieu personnel, à un moment donné de l'histoire humaine, sous la forme d'un être humain, est un concept qui associe dans une apparente unité *deux idées qui n'ont pas de commune mesure, celle de la personnalité en Dieu et celle de la personnalité dans l'homme* (2) »?

(1) I. Sent. d. xxv, q. 1, a. 2, ad 4. — Cf. S. theol; I, 4, 3. I, 12, I, 4m.

(2) *Autour d'un petit livre*, p. 151. — C'est précisément à cet endroit que M. Loisy s'excuse ingénuement de n'être pas philosophe. Tant il est vrai qu'il est dangereux de s'aventurer en ces difficiles questions sans une philo-

Je n'ai à faire ressortir ni les ressemblances ni les différences entre les deux textes, ni surtout la confusion des questions présentées dans le second, en un langage bien éloigné de la précision théologique. Voici seulement la réponse de S. Thomas : « *Ad 4m, concedimus* ». Et c'est tout. Il n'en conclut pas pour autant que le concept de personne appliqué à Dieu n'a qu'une valeur *symbolique*.

Quelle est exactement cette *valeur*? C'est ce que l'étude du relativisme de la connaissance humaine peut seule nous apprendre. Voilà pourquoi l'Ecole, et avant elle S. Augustin, a regardé cette étude comme le fondement indispensable de toute recherche théologique.

On parle, il est vrai, beaucoup du relativisme aujourd'hui, mais, tant qu'on ne reviendra pas au bon sens et à la profonde psychologie de S. Thomas, on ne retrouvera pas le le secret de maintenir les esprits à égale distance des écueils de l'anthropomorphisme et de l'agnosticisme.

LOUIS BAILLE, S. J.

sophie précise et *garantie*. *Ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis*, se plaît à répéter S. Thomas après S. Jérôme. Les catholiques qui prennent la responsabilité de traiter d'aussi graves matières devant le public devraient constamment méditer cet avertissement; sans quoi avec toutes leurs idées géniales et leurs bonnes intentions ils répandront autour d'eux des semences de mort.

La liquidation des biens des Congrégations en France

et les récentes décisions de la Pénitencerie (1)

(*Suite.*)

Le péché d'injustice et la restitution.

Jusqu'ici nous avons envisagé la liquidation uniquement sous le rapport des censures. Peine portée à cause d'une faute, l'excommunication la suppose toujours : mais si l'excommunication n'existe jamais sans un péché, le péché peut souvent exister sans l'excommunication.

Il y a donc lieu, après avoir étudié les pénalités encourues par les agents de la liquidation, d'examiner la question de leur culpabilité. Nous rapellerons d'abord les principes qui régissent cette matière, puis nous en ferons l'application aux Réponses de la Pénitencerie.

I. Rappel des principes. — Sous le rapport des responsabilités morales nous envisagerons surtout *le péché d'injustice* et *l'obligation de restituer* (2).

Ces deux points de vue, malgré leur connexité, ne doivent pas être confondus : il y a nombre de fautes contre la justice qui n'entraînent pas l'obligation de restituer, par

(1) Voir ci-dessus, p. 289. L'ordre des matières demanderait qu'après avoir traité de la censure portée par le Concile de Trente, nous parlions de quelques autres excommunications qui peuvent avoir accidentellement leur application ; nous renverrons cette partie de notre étude à une autre livraison pour ne pas scinder ce qui concerne la question de restitution.

(2) Nous dirons cependant un mot en passant du *sacrilège* et du *scandale*.

exemple, les attentats sur le bien d'autrui restés sans effet; et par contre l'obligation de restituer peut se produire sans qu'il y ait eu péché d'injustice, tel le cas du possesseur de bonne foi. Il est donc utile de considérer l'un après l'autre ces deux aspects de la question.

1° *Le péché d'injustice.* L'injustice consiste dans la violation du droit d'autrui. Le domaine parfait de leurs biens constitue incontestablement un droit strict des Congrégations religieuses : leur spoliation qui viole ce droit est donc une injustice. Si quelque doute était possible à cet égard, il ne subsisterait plus après les Réponses de la Pénitencerie. Elle déclare, nous le verrons, que l'acheteur est tenu à restituer; c'est donc que son acquisition a été nulle en conscience : ce qui ne serait pas si le droit du légitime propriétaire n'avait été lésé par la mise en vente.

Cette main-mise injuste sur le bien d'autrui, déshonnête par elle même, reçoit en outre un nouveau caractère de malice spécifiquement différente de la première, du fait qu'elle est accomplie, non à l'insu de la victime, comme le vol proprement dit, mais ouvertement et de force : à la soustraction s'ajoute la violence (1).

Par conséquent, là même où la liquidation n'entraînerait pas, pour son auteur, le devoir de réparer le tort fait à la victime, on ne saurait conclure qu'il est exempt de toute faute : en soi au contraire, son acte constitue un péché contre la justice.

Quant à ceux qui lui donnent leur concours, on jugera de leur responsabilité d'après les principes de la coopération. Il ne sera jamais licite de collaborer à la liquidation en

(1) C'est de plus un sacrilège; sacrilège *réel*, puisque l'attentat porte sur des biens ecclésiastiques; parfois aussi sacrilège *local* quand il viole des lieux consacrés au culte, comme les églises et les sépultures ecclésiastiques.

l'approuvant et avec l'intention d'y aider : ce serait coopérer formellement au péché. Mais si, tout en réprouvant la spoliation des Congrégations, on y prête son concours purement matériel en vue de s'éviter quelque grave dommage, (tel que la perte d'un emploi nécessaire pour vivre selon son rang), la coopération sera permise, en vertu et aux conditions de la règle morale bien connue : « On peut poser une cause bonne en soi ou indifférente d'où suivent immédiatement deux effets, l'un bon, l'autre mauvais, pourvu que l'on n'ait en vue que le premier effet et que l'on ait un motif suffisamment grave de laisser se produire le second. » Examinons brièvement l'application de ce principe.

Sous le rapport de la justice, une entreprise peut être délictueuse, sans que, pour cela, tout dans la série des actes qui la réalisent soit de sa nature et abstraction faite du but final, intrinsèquement mauvais. Il y a donc nombre d'actions qu'un coopérateur peut accomplir sans pécher, quand d'une part il y trouvera un avantage relativement grave, et que d'autre part, il aura en l'espèce un motif raisonnable de préférer ses intérêts propres à ceux de la victime. C'est le cas de l'agent secondaire qui, en refusant son concours, s'exposerait sûrement à un dommage considérable avec la certitude que son abstention ne sauvegarderait en rien les intérêts du prochain, parce que l'on trouverait sans peine, à son défaut, d'autres agents pour perpétrer la spoliation. On voit dès à présent que cette observation trouvera souvent son application dans la question de la liquidation où nombre de personnes interviennent par nécessité d'emploi.

Mais si l'application du principe ne souffre guère de difficulté, quand il s'agit d'actes, de leur nature indifférents, qui ne font que préparer, d'une façon plus ou moins prochaine, l'œuvre inique, elle peut paraître moins simple, quand la coopération porte directement sur la violation même du

droit, sur des actes qui par eux-mêmes, et non seulement par leur connexion avec d'autres, lèsent le droit : telle par exemple, la prise de possession illégitime et la mise sous séquestre du bien d'autrui, qui, indépendamment de la spoliation finale qu'elles préparent, constituent, par elles mêmes, une première atteinte à la propriété. Y participer immédiatement n'est-ce pas participer immédiatement à un acte intrinsèquement mauvais? Il est vrai, en l'espèce, la malice de l'acte tient à sa nature (1). Mais il ne faut pas perdre de vue qu'il y a deux catégories d'actes intrinsèquement mauvais : les uns le sont absolument et en toute hypothèse ; la malice des autres provient d'un élément, qu'il dépend d'une volonté divine ou humaine, de maintenir ou d'enlever. Or c'est ce qui se vérifie dans les actes contre la justice *quand ils ont pour objet les biens de la fortune*. L'un des éléments essentiels de leur malice, c'est leur opposition à la volonté du légitime propriétaire. Si celui-ci y consent, si même il ne peut pas raisonnablement ne pas y consentir, la lésion matérielle de son droit cesse de constituer formellement une injustice (2). Ce consentement exigé par la raison et par l'équité, on doit le supposer dans l'hypothèse que nous envisagions tout à l'heure ; car il ne serait ni raisonnable ni équitable, de la part du propriétaire légitime, d'imposer, *sans aucune utilité pour lui*, un dommage grave à son prochain. Il ne consent nullement à l'injustice dont il est la victime, et l'auteur principal de cette injure, voire même ses coopérateurs libres, en demeurent responsables envers lui ; mais il il est censé consentir à ce que le coopérateur forcé y prenne part.

On voit dès lors comment peut se justifier la coopération,

(1) Cf. Gury-Ballerini, I, nº 26.

(2) Cf. Dom Bastien, *Des censures qui atteignent la liquidation* etc., pp. 36 et 37.

même immédiate, aux opérations de la liquidation qui sont directement attentatoires aux droits des religieux. Sans doute leurs biens, par leur caractère et leur destination, ont une inviolabilité toute particulière, mais néanmoins la propriété de ces biens dépend de la volonté des congréganistes sous l'autorité du Souverain Pontife, administrateur suprême du domaine ecclésiastique. Si d'une part la conservation de ce patrimoine constitue un devoir sacré; d'autre part sa gestion est soumise aux règles générales de l'équité naturelle dont l'Eglise a plus que toute autre le respect délicat : on peut donc présumer légitimement que ses représentants s'inspirant de ces règles condescendent à la situation difficile des coopérateurs forcés et excusent leur concours.

Nous ne donnons ici que le principe : la difficulté dans l'application, est d'apprécier quelle cause est suffisante pour coopérer, quelle cause insuffisante? Le jugement à établir devra tenir compte de trois éléments : 1. de la gravité du dommage occasionné par la coopération ; 2. de son influence plus ou moins prochaine sur ce dommage ; 3. de la certitude plus ou moins grande que le défaut de concours n'empêcherait pas l'injustice de se commettre (1).

(1) Les mêmes principes doivent être appliqués au *sacrilège*, quand il s'agit d'une coopération *médiate* par des actes en soi indifférents. Quant à la coopération *immédiate*, elle ne sera jamais permise, si le sacrilège est commis sur des objets dont le caractère sacré est essentiel et par des actes qui sont irrévérencieux de leur nature et en toute hypothèse. Mais nombre d'objets reçoivent leur caractère religieux d'une disposition positive de l'autorité ecclésiastique; tels la plupart des biens congréganistes qui tiennent leur qualité spirituelle uniquement de leur destination, de sorte que cette qualité est accessoire à leur propriété et dépend d'elle; donc, comme elle, elle est modifiable par le consentement des administrateurs de la propriété religieuse. Et, supposé cette modification, on conçoit que la coopération puisse devenir licite. Même dans le cas où il s'agit d'objets qui ont reçu leur caractère religieux d'une consécration liturgique, il ne répugne pas absolument que le concours devienne permis; car la volonté de l'Eglise peut

2° *L'obligation de restituer.* L'obligation de restituer peut provenir d'une double cause : la *soustraction* ou la *détention* injuste du bien d'autrui et le *dommage* injustement fait au prochain. Dans le premier cas la violation du droit profite à son auteur, dans le second cas elle ne lui profite pas.

En principe la chose et ses fruits, dans quelques mains qu'ils se trouvent, appartiennent au légitime propriétaire et doivent lui faire retour : *Res clamat domino, res fructificat domino.* Toutefois, suivant que le possesseur d'un bien injustement détenu est de bonne ou de mauvaise foi, le principe, on le sait, reçoit des applications différentes. Le possesseur de bonne foi est tenu de rendre l'objet avec tous ses fruits, naturels ou civils, qui restent encore ou qui l'ont enrichi ; mais si l'objet a été détruit, fût-ce par sa négligence, si les fruits ont été consumés sans que le détenteur en soit devenu plus riche, il n'est obligé à aucune compensation ; il ne doit pas davantage de compensation pour les dommages que la privation de l'objet a pu occasionner au propriétaire. Au contraire le possesseur de mauvaise foi doit restituer non seulement l'objet, s'il existe encore, mais aussi sa valeur (du

abolir l'effet du rite, dans une certaine mesure ou le concours, quoiqu'immédiat, peut consister en des actes dont l'irrévérence prend sa spécification des circonstances et de l'intention.

Quant au *scandale*, qui accompagne facilement le péché d'injustice sacrilège, il faut avoir présentes à l'esprit ces trois observations : 1° Le scandale, en ce qu'il constitue un péché, ne consiste pas dans cet étonnement douloureux que cause aux honnêtes gens un mauvais exemple, mais dans le danger que cet exemple, en faussant ou entraînant les consciences, ne soit l'occasion d'autres péchés. 2° Le scandale indirect, qui est permis et non voulu, peut ne pas constituer un péché, quand se réalisent les conditions requises pour la licéité de la coopération matérielle au mal. 3° Et, dans cette hypothèse, il constitue le *scandale des faibles* qu'on n'est pas tenu d'éviter au prix d'un dommage absolument ou relativement grave, surtout quand il y a moyen de le prévenir par des explications opportunes.

moins en règle générale,) si l'objet n'existe plus. Il peut retenir les fruits dus à son industrie spéciale, ou appliqués à l'objet en dépenses nécessaires ou utiles, mais il doit restituer les autres produits, alors même qu'ils auraient été consumés sans enrichissement pour lui. Enfin il lui incombe de réparer les dommages causés au maître légitime par la privation de son bien. Cette différenre des deux situations crée aussi des différences d'obligations dans le cas où l'objet est sorti des mains du premier détenteur pour passer en d'autres mains. Il y a, on le sait, à ce sujet, des déductions assez complexes : rappelons seulement d'une façon sommaire, que pour le possesseur de bonne foi la charge de la restitution cesse en même temps que la détention de l'objet ou de ses fruits, tandis que, même après s'être défait de la chose détenue, le possesseur de mauvaise foi n'est pas complètement libéré de ses obligations.

Tels sont, brièvement résumés, les principes qui concernent l'*injuste détention*. Pour ce qui est de la restitution à titre de simple *dommage*, l'obligation porte sur deux élément : la réparation du dommage direct et la réparation des autres effets nuisibles dont on prévoit que celui-ci sera la cause; car la victime a droit à être totalemment indemnisée du tort matériel qu'elle a subi. C'est ainsi que, même dans l'hypothèse, où l'heureuse issue d'un procès contre le liquidateur remettrait une Congrégation en possession de son bien, en soi les frais occasionnés par la procédure, la détérioration du bien assez ordinaire durant tout séquestre, les dépenses nécessitées à la communauté par un exode toujours coûteux devraient être compensés. Néanmoins trois conditions sont requises pour que l'acte qui a causé le dommage impose l'obligation de la restitution : il faut qu'il soit *vraiment injuste, théologiquement coupable et efficacement nuisible*.

Si donc les dispositions subjectives nécessaires pour pécher font défaut, si quelque circonstance objective du cas légitime l'intervention d'un coopérateur, ou si, malgré le caractère délictueux de cette intervention, son concours n'a pas, en fait, d'efficacité pratique sur le dommage : cette coopération n'entraîne pas l'obligation de réparer.

Il y aura donc lieu, chaque fois qu'il s'agira de coopération, d'examiner d'abord si d'après les principes que nous rappelions quelques pages plus haut, le concours est licite ou illicite. A le supposer illicite, et illicite en matière de justice, il restera à apprécier son efficacité réelle sur le dommage causé. Pour plus de précision, nous pouvons considérer brièvement l'application de ces règles aux quatre cas de coopération qui se produisent le plus ordinairement, dans la liquidation : le *mandat*, le *conseil*, le *consentement* et la *participation*.

Quant au *mandat*, les autorités supérieures seront difficilement excusables; et, au point de vue moral, leurs ordres en font les premiers responsables. Mais quant aux autorités subalternes, qui commandent à leurs inférieurs sous la pression des nécessités de leur emploi, leurs concours, quoiqu'efficace, pourra devenir licite ; et alors il ne leur imposera pas l'obligation de réparer. A plus forte raison, en seront-elles dispensées, quand leurs ordres seront restés sans effet.

Pour ce qui est du *conseil*, il n'est censé efficace, qu'autant que, sans lui, l'auteur de l'injustice, n'eût pas causé le dommage ou, au moins, n'eût pas causé autant de dommage.

Si le tort fait au prochain eût été identique, avec ou sans le conseil, si même le conseil a eu pour résultat quelque simple modalité purement accidentelle, le conseiller a bien pu pécher par ses suggestions, mais il n'est pas tenu à répa-

rer. Si au contraire, faute de son concours, l'auteur n'eût pas fait le mal ou eût fait un moindre mal, le conseiller sera tenu proportionnellement à l'efficacité de son intervention. Cette observation, disons-le en passant, trouvera l'une de ses applications dans le cas de l'avocat ou de l'avoué consultants. Signalons aussi, qu'il y aura lieu d'en tenir compte pour apprécier les responsabilités du liquidateur et de ses chargés d'affaires, dont le conseil peut avoir tant d'influence dans la marche de la liquidation. Et il est utile de remarquer que le conseiller n'est pas dégagé de ses responsabilités du fait qu'à son défaut, l'auteur du dommage eût trouvé facilement d'autres conseils. Cela n'empêche pas qu'en fait ces autres conseils n'ont pas été donnés et que c'est le premier qui a eu son influence sur le mal commis. Cette circonstance du cas ne décharge donc pas, en soi, le coopérateur du devoir de réparer. Cependant, s'il n'avait consenti à ouvrir son avis que par la crainte d'un grave dommage, il y aurait lieu d'examiner, d'après les règles générales de coopération, si cette pression ne modifie pas la moralité du concours; et, sous ce rapport, la facilité qu'il y avait de trouver d'autres conseils que le sien, est un des éléments qui pourra entrer en ligne de compte. Une fois le concours supposé licite, son efficacité n'engage plus la responsabilité du conseiller. C'est d'après ces principes que le cas de l'avoué d'office est susceptible de recevoir une solution plus favorable que celui de l'avoué libre.

Le *consentement*, comme les autres actes de coopération, doit avoir influé sur le dommage et avoir été coupable. La première condition ne sera pas perdue de vue, quand il s'agira d'un consentement collectif : tous ceux qui donnent leur suffrage à une décision injuste, ne sont pas, par le fait seul, tenus à réparer. En dehors d'une entente préalable, qui engage au même degré la responsabilité de chacun, en dehors

aussi d'une simultanéité de délibération qui ne permet pas d'établir un ordre chronologique entre les divers suffrages, il peut arriver que, dans un vote successif, le nombre de voix nécessaire à la majorité soit obtenue avant la fin du scrutin : dans ce cas, les voix qui viennent s'ajouter en surplus à cette majorité n'ont pas une efficacité réelle sur la décision et sur le dommage qu'elle occasionnera. Pour ce motif, des théologiens de la première autorité, comme S. Alphonse (1) et de Lugo exonèrent de la réparation ceux qui ont donné les suffrages supplémentaires. L'opinion contraire, on le sait, a ses partisans, et au moins quand il s'agit d'un corps délibérant dont la détermination n'a qu'une valeur collective, on peut la juger en elle-même plus juridique. Mais, quoi qu'il en soit de cette manière de voir, cette opinion ne s'impose pas; la première, eu égard à son autorité extrinsèque et à sa valeur intrinsèque, peut être suivie en conscience. Quand donc il y aura possibilité de déterminer la progression du scrutin, ceux qui ont adhéré à la majorité déjà formée ne sont pas tenus à restituer.

L'*abstention*, quand elle aura permis le vote d'une délibération injuste, entraînerait-elle l'obligation de réparer? Dans l'hypothèse, elle est cause efficace du dommage. Mais restera, dans chaque cas, à savoir, si elle est coupable; et elle ne le sera qu'autant qu'il y avait obligation de conscience à voter : c'est le cas, quand on prend part à la délibération par office, comme il arrive aux juges, aux députés, aux conseillers municipaux. Toutefois, ici encore, les principes généraux de la coopération peuvent, dans certaines circonstances, autoriser l'abstention et alors, malgré sa nocuité et malgré le devoir d'office, l'abstentioniste n'est pas responsable du dommage.

(1) L. III, tract. 5, n. 566.

Enfin celui qui *participe* à une *action* nuisible, est tenu lui aussi, à réparer, quand sa participation est coupable et efficace. Quoiqu'efficace, quand est-elle licite ? Nous l'avons indiqué plus haut en rappellant les principes de la coopération ; et nous avons signalé les distinctions à retenir entre la participation immédiate et la participation médiate, entre les actes indifférents, les actes hypothétiquement mauvais et les actes absolument mauvais. Quant à celui qui participe, non à l'*action* nuisible, mais au *profit* de cette action, on devra, suivant le cas, juger de ses obligations d'après les règles de la possession de bonne ou de mauvaise foi.

Il y aurait lieu, pour compléter ce rappel des principes, d'indiquer dans quelle mesure et dans quel ordre chacun des coopérateurs est respectivement tenu à restituer. Disons seulement que quand son concours a influé sur la totalité du dommage, il est obligé à une réparation totale ; quand le concours n'a influé que sur une partie du dommage, à une réparation partielle proportionnée. L'auteur principal est tenu absolument ; ses coopérateurs, à son défaut.

II. Application des principes aux décisions de la Pénitencerie. — Au point de vue de la restitution, les réponses de la Pénitencerie se rapportent à quatre cas : 1° celui du *maire* et des *conseillers municipaux*, qui ont voté et réalisé l'achat d'un bien congréganiste au profit d'un tiers, c'est-à-dire de la ville ; 2° celui de l'*acquéreur*, qui a acheté *pour son propre compte* ; 3° le cas du *liquidateur* ; 4° le cas du *greffier*. Nous allons examiner chacune de ces espèces, en y ramenant quelques espèces analogues.

1° *Le maire et les conseillers municipaux*. La question était ainsi posée :

Cum civitatis alicujus consiliarii, *publicis* suis votis, spoliatæ cujusdam Congregationis religiosæ conventum et bona *in publi-*

cos usus emenda decreverunt, cumque Major actu authentico emptione postea pactus est, utrum iidem Consiliarii eorumque Major, ob illatam prædictæ Congregationi injuriam, ad restituendum *personaliter* teneantur?

La Pénitencerie a répondu :

Attentis omnibus quae ad rem spectant, non constare de obligatione restitutionis (1).

Il est à peine besoin de faire observer que la réponse n'est ni *absolue* ni *définitive* : elle est *relative* au cas particulier considéré avec toutes ses circonstances concrètes : *attentis omnibus quæ ad rem spectant*; et elle n'en affirme pas directement la licéité, elle se contente de dire que son illicéité n'est pas démontrée (2). Néanmoins, après cette réponse et jusqu'à plus ample déclaration, le maire et les conseillers peuvent en sûreté de conscience ne pas restituer.

Leur action n'a-t-elle donc pas été injuste? Sans nul doute, le vote et le contrat, réserve faite de la bonne foi, ont constitué une faute contre la justice; car ils tendaient à substituer la ville, dans la possession du couvent, à l'institut dépouillé. Et comme nous l'avons déjà remarqué, tel semble avoir été le sentiment de la Pénitencerie, dans sa première réponse relative aux censures (3).

Néanmoins ni l'un ni l'autre titre, qui fondent l'obligation de restituer, ne se réalisait en l'espèce. Il n'y avait pas *détention* personnelle puisque c'est la ville et non les conseillers

(1) Réponse III à l'Evêque d'Arras, *Ad 1*. Ci-dessus, p. 220.

(2) Cette réserve montre combien le Saint-Siège a garde de ne pas imposer, sans une certitude morale, d'obligation de conscience.

(3) Rép. I, *ad 4*. « Confessarius *de hujusmodi actu pœnitentis judicet*, attenta quoque ejus conscientia. *Moneat tamen eum, in posterum, in similibus casibus, ipsum indigere facultate Sanctæ Sedis* quam, si opus est, humiliter petat. » (Ci-dessus, p. 218).

personnellement qui se portaient acquéreurs. Il est vrai, ils ont injustement coopéré à cette acquisition, mais malgré leur culpabilité en cela, *il n'est pas certain* que leur acte ait *efficacement* contribué à la spoliation de l'institut religieux : celui-ci avait été, antérieurement à l'adjudication, dépossédé de l'immeuble, et son bien définitivement attribué à la masse à liquider : la spoliation était déjà consommée.

Je dis : « Il n'est pas certain » que l'acte ait eu une nocuité réelle. Car quelques circonstances du cas faisaient naître des doutes. A supposer que la troisième supplique de l'Evêché d'Arras, qui nous occupe en ce moment, vise la même espèce que les suppliques précédentes (1), il en résulterait que la ville en se portant à l'adjudication aurait empêché des catholiques de se rendre acquéreurs et d'ouvrir une école dans l'immeuble. Il est à présumer que ces catholiques s'étaient munis de l'autorisation du légitime propriétaire et par une juste compensation ou d'utiles arrangements avaient sauvegardé ses intérêts. Dans cette hypothèse l'intervention de la municipalité aurait causé un tort réel à la Congrégation (2); et la question de restitution se poserait. L'obligation en incomberait personnellement et solidairement, au défaut de la ville, à ceux des conseillers qui ont voté les premiers et ont contribué à former la majorité nécessaire et

(1) Ci-dessus, p. 219.

(2) Nous disons un tort réel à la *Congrégation;* car *en soi* les conseillers ne sont pas tenus envers les catholiques qui intervenaient à l'adjudication. Cependant ici encore le cas concret, s'il eût été exposé dans toutes ses précisions, ne se résoudrait peut-être pas si aisément. Il est évident que si la Communauté avait transporté son droit de propriété à ces catholiques, antérieurement à l'adjudication, l'acte de la municipalité leur porterait un tort réel. Mais, même indépendamment d'une cession de propriété, on peut se demander si l'autorisation de se servir de l'immeuble accordée à ces catholiques par la congrégation ne créait pas pour eux un droit véritable, appréciable à prix d'argent, et dont la municipalité a empêché efficacement l'exercice.

suffisante. Quant au maire qui exécutait le mandat d'acquisition par office, il faudrait rechercher si, dans le cas, le bien général de la cité exigeait qu'il ne démissionnât pas : ce qui pourrait justifier de sa part une coopération simplement matérielle.

Mais, on le voit, c'est là une supposition douteuse : dans le libellé de la troisième question de l'évêché d'Arras on n'indiquait pas formellement une relation entre cette troisième question et les précédentes ; on n'exprimait pas non plus, dans celle-ci, que la Communauté eût fait avec les tiers catholiques des stipulations en sa faveur. La Pénitencerie ne pouvait répondre que dans les termes de la question telle qu'elle était formulée et c'est, pensons-nous, le sens du *Non constat*.

Ajoutons une observation. La Pénitencerie était interrogée sur l'acte qui avait rendu la ville adjudicataire : elle n'avait à s'occuper que de cet acte. Mais il est évident que ce n'est là qu'un point de vue des responsabilités du Conseil municipal. Actuellement la ville possède injustement l'immeuble ; elle a donc la charge de le restituer ; et le Conseil administrateur de ses biens, a en principe le devoir d'acquitter cette charge. La restitution pour le moment n'est guère possible, car le gouvernement ne l'autoriserait pas. Cependant on peut concevoir des hypothèses où elle deviendrait réalisable, (si par exemple on pouvait traiter avec un tiers auquel la communauté aurait transferé ses droits). Et dans ce cas les conseillers qui omettraient *volontairement* de l'accomplir seraient tenus à réparer à titre de coopérateurs négatifs.

2° *L'acquéreur*. Quand il s'agit d'une personne qui agit pour son propre compte, la Pénitencerie la déclare obligée à restituer (1), et elle en indique la raison : *ratione rei acceptæ*. C'est l'application du principe : « Res clamat domino ».

(1) Rép. IV, ci-dessus p. 221.

L'acquisition a été nulle et le bien, quoique passant de main en main, continue d'appartenir à son propriétaire légitime. Toutefois, dans le cas où l'acquéreur cesserait d'en être détenteur, parce qu'il l'aurait donné ou vendu à un tiers, il y aurait lieu, pour apprécier s'il demeure obligé à quelque restitution, de rechercher qu'elle a été sa bonne ou sa mauvaise foi. Il faudra tenir compte de la même distinction pour ce qui concerne la restitution des revenus et la réparation du dommage. On appliquera les mêmes principes aux autres détenteurs successifs du bien liquidé : tels que les héritiers, légataires ou donataires. On s'y référera encore dans le cas où la chose viendrait à périr durant son injuste possession.

La Pénitencerie ajoute : « Teneri ad restitutionem Congregationi *vel saltem Ecclesiæ* ». Un bien ecclésiastique, quand il devient vacant, ne retombe pas dans le domaine du pouvoir civil et, à plus forte raison, du premier occupant : il demeure dans le domaine de l'Eglise. En vertu de ses pouvoirs de suprême administration, le Saint-Siège peut disposer souverainement de la propriété ecclésiastique, même quand l'établissement qui la possède est encore subsistant : néanmoins par respect pour les pieuses volontés des fidèles et l'équité naturelle, il n'a pas l'usage d'opérer alors un transfert de propriété sinon pour de graves motifs. Si donc l'Institut spolié existe encore, soit sur les lieux en état de dispersion (1), soit à l'étranger réuni en communauté, c'est à lui que régulièrement devra être faite la restitution. Dans le cas contraire, elle sera faite à l'Eglise, et c'est au souverain Pontife qu'il appartiendra d'appliquer à un usage déterminé ce bien vacant. L'Ordinaire en attendant prendra

(1) La communauté est censee subsister tant que subsiste un de ses membres, ou même un seul membre de l'ordre sous la juridiction duquel elle se trouvait. Nous aurons prochainement à analyser, à ce sujet, une intéressante décision du Saint-Siège.

provisoirement les mesures opportunes pour sa conservation.

Cependant, nous venons de le dire, le Saint-Siège a le pouvoir de déroger aux droits respectifs des divers établissements ecclésiastiques; et, dans les causes du genre de celles qui nous occupent en ce moment, il use souvent de ce pouvoir pour faciliter aux délinquants l'accomplissement de leurs obligations : il leur remet une partie de la dette, en leur accordant une composition amiable. C'est ce à quoi font allusion ces mots de la IVe Réponse : *Restitutionem vero fieri posse per compositionem, ad quam ab Ordinario admitti poterunt, juxta facultates Eidem a Sacra Pœnitentiaria ad triennium concessas in adnexo folio typis impresso.* Les Ordinaires n'auront qu'à se référer à ces règles de composition qui leur sont transmises par le Saint-Siège.

Ce que nous avons dit des obligations de l'acheteur parait devoir s'appliquer, proportion gardée, au *locataire.* Sans nul doute son occupation constitue en elle-même un péché contre la justice; car c'est violer le droit du prochain que de s'installer chez lui sans son autorisation, au moins raisonnablement présumée. Il est vrai, l'inique spoliation une fois consommée, la jouissance du locataire ne porte pas un tort effectif au vrai propriétaire. Mais néanmoins le prix du bail est un fruit civil du bien loué; il revient donc en droit au maître légitime. Si de bonne foi, le locataire l'a versé à un tiers (je veux dire à l'injuste acquéreur), il est quitte; mais il en va autrement s'il a agi de mauvaise foi. Il a seulement recours alors contre ce tiers.

3° *Le liquidateur.* Pour déterminer les responsabilités morales du liquidateur, il faut rechercher quelles obligations résultent pour lui d'abord des opérations de la liquidation, puis des émoluments qu'il perçoit sur le produit de cette liquidation. Dans les questions posées par l'Evêque de Sois-

sons (1), l'un et l'autre de ces deux points de vue étaient signalés : *Utrum restitutio aliqua ei sit injungenda... præsertim si fertilissimus fuit ei in dicto munere questus?* Et c'est à la demande ainsi formulée que la Pénitencerie a répondu : « Quoad notarios, ipsos non teneri ad restitutionem : *quoad liquidatores, non satis constare de eorum obligatione.* »

Il est possible qu'une certaine imprécision de la question ait motivé cette solution. L'évêque de Soissons interrogeait exactement sur l'*acceptation*, non sur l'*exécution* du mandat de liquidateur (2) : et de plus il ne disait pas si le profit qu'en avait tiré cet agent était pris sur les biens liquidés eux-mêmes ou sur d'autres fonds indépendants de ces biens Or il est évident que le *seul fait d'accepter* l'office, avant toute exécution et avant tout dommage effectif, n'oblige pas à restituer. Et de même si la rémunération du liquidateur est acquittée sur un fonds qui n'appartient pas à la Congrégation, (par exemple, sur le budget des frais de justice) il peut sans difficulté, la recevoir. Par conséquent, étant donné le libellé de la demande, la Pénitencerie ne devait pas, dans sa réponse, obliger *purement et simplement* le liquidateur à restituer (3).

Nous ne pensons pas cependant que ce soit là, en fait, l'explication exacte de sa réponse. Bien que le doute posé ne précisât pas suffisamment les circonstances du cas, il était difficile de n'en pas soupçonner le sens réel : comment, si le liquidateur n'avait pas exécuté son mandat, ce mandat aurait-il été déjà fructueux pour lui? La supplique insinuait donc assez clairement la vraie pensée qui la dictait ; et, dans

(1) Rép. v, *ad 4*, ci-dessus, p. 222.

(2) « Utrum excommunicationi subjaceat qui *libere accipit* munus, etc. » Ibid. *ad 1um*.

(3) Cf. le P. Choupin, *Etudes*, 20 mai 1907, p. 549.

ces conditions, on a peine à croire que la Pénitencerie n'eût pas, pour prévenir toute méprise, souligné la portée exacte de la réponse en y insérant quelque formule dans le genre de celle-ci : *Prout casus exponitur*.

A notre avis il faut donc chercher ailleurs la raison de la solution. Examinons successivement les deux points de vue que nous signalions tout à l'heure.

a) Pour ce qui est des opérations de la liquidation, la Pénitencerie aura considéré, pensons-nous, que son exécuteur n'est tenu à restituer ni *ratione rei acceptæ* ni *ratione damni illati* : pas *ratione rei acceptæ*, car il ne s'approprie pas les biens mis sous séquestre et ne les détient que provisoirement, au nom et par commission du gouvernement; pas *ratione damni*, car le dommage est accompli, quand se produit l'intervention du liquidateur; la Congrégation a été expulsée de ses biens et, conséquemment à cette expulsion, on les confie au liquidateur qui les administre provisoirement et règle les droits que des tiers pourraient faire valoir sur eux à titre de propriété personnelle, de créances ou de reprise de donation; son mandat a pour but non la spoliation elle-même mais plutôt le règlement des effets de cette spoliation.

On le remarquera toutefois, la Pénitencerie ne dit pas : « Il conste de la non-obligation du liquidateur; » mais : « Il ne conste pas assez de son obligation. » Nous n'avons pas là une solution définitive; le tribunal romain s'est plutôt déclaré insuffisamment éclairé. Et ce caractère de sa réponse ressort davantage si on la rapproche de celle faite, d'une façon beaucoup plus absolue, pour le greffier : « Quant aux greffiers, ils ne sont pas tenus ». Il nous sera donc permis, sans manquer de déférence envers le Saint-Siège, d'exposer modestement les difficultés que nous avons au sujet de cette solution.

Premièrement en ce qui concerne la détention des biens de la Congrégation, il est vrai que le liquidateur ne les a qu'à titre de dépôt et de dépôt temporaire. Il n'en reste pas moins qu'il a en main, par suite d'une coopération injuste librement acceptée, le bien d'autrui et que, entre ses mains, *res clamat domino*. Il a donc, *durant la détention*, l'obligation de rendre l'objet à son propriétaire légitime, surtout si, ce qui est le cas ordinaire, celui-ci le réclame. Et s'il ne le rend pas, il demeurera tenu, envers lui, même quand par la fin du séquestre le bien ne sera plus en sa possession, à une compensation équivalente, au moins dans le cas où il aura été de mauvaise foi.

Sans doute il lui serait souvent impossible de restituer l'objet lui-même, car le gouvernement ne le permettrait pas. Mais cette impossibilité n'est pas absolue et totale. Et, de plus, le liquidateur, ayant librement accepté son emploi, est responsable de l'injuste détention : par conséquent l'impossibilité de rendre la chose *in individuo* ne paraît pas le dispenser d'en rendre *la valeur*, dans la mesure au moins où ses propres ressources le lui permettent.

En second lieu il paraît contestable que le concours du liquidateur n'ait eu aucune efficacité réelle sur le dommage. C'est au contraire le liquidateur qui semble l'avoir réalisé le premier. Même après la promulgation de la loi, la communauté demeurait le plus souvent en possession de son avoir, et ne pouvait en être évincée par le liquidateur.

Sans doute s'il s'agit des congrégations autorisées, qui possédaient légalement comme congrégation, il a pu arriver dans certains cas que la dépossession de l'institut se soit produite, par suite de l'expulsion de la communauté, antérieurement à l'intervention du séquestre; mais ce n'est là qu'un genre de cas particulier. Même en ce qui concerne les Congrégations autorisées, le liquidateur a eu plus d'une fois à

provoquer l'expulsion des légitimes propriétaires ou de leurs *mandataires* et sa mise en possession. Et quant aux Congrégations non autorisées il a trouvé régulièrement dans les biens ou les religieux ou leurs représentants : c'est lui qui avait mandat pour faire les actes et diligences nécessaires à fin d'être envoyé à leur place, en possession, et de mettre leur patrimoine sous séquestre. En outre et indépendamment de ce premier point de vue, après avoir agi contre eux au possessoire, il agit au fond pour évincer de la propriété le propriétaire légal et en faisant adjuger le bien à la liquidation comme bien possédé par interposition, consommer définitivement la spoliation. On dira : « Mais il agit contre un tiers, propriétaire légal (réel ou apparent), non contre la Congrégation? » Je réponds : c'est précisément parce qu'il prétend ce tiers mandataire de la Congrégation qu'il plaide contre lui ; et le bien ne sera mis en liquidation définitive que son *caractère religieux une fois établi et à cause de ce caractère :* qui ne voit là une influence réelle sur le dommage ?

Sans doute au défaut d'un liquidateur on aurait aisément trouvé un autre liquidateur pour accomplir ces actes ; mais si cette considération est de nature à excuser un coopérateur forcé, elle n'innocente pas le coopérateur libre : étant donné l'économie de la législation actuelle, l'institut congréganiste ne peut être dépossédé provisoirement et définitivement que par les instances de l'administrateur séquestre ; celui-ci est donc, par son concours, cause efficace du dommage.

Enfin, même en admettant que ni la prise de possession, ni la détention ne créent au liquidateur l'obligation de restituer, on ne peut nier qu'en nombre de cas l'étendue plus ou moins grande du tort fait à la victime ne dépende de lui. Nous le disions, en commençant cet article, c'est lui qui

pratiquement mène toute l'affaire : lui qui étudie chaque dossier, fait ses enquêtes et ses recherches, détermine les biens dont il demande le séquestre, les inventorie, poursuit leur revendication juridique, choisit et dirige ses fondés de pouvoir, ses avocats et avoués, propose au tribunal les transactions et jugements d'accord, examine les dettes et créances, demande au juge d'autoriser la mise à l'encan (1), suscite souvent des adjudicataires, lotit les immeubles en vue des enchères et prépare les adjudications : il est aisé de comprendre qu'au cours d'opérations si multiples, le zèle plus ou moins grand, l'activité plus ou moins industrieuse qu'il apporte, influent sur la quotité du dommage que subira la congrégation.

Ce sera souvent un élément difficile à déterminer; mais objectivement il existe, et plus d'une fois on pourra le constater.

En résumé, le liquidateur donne librement à l'œuvre une coopération coupable; par suite de cette coopération, il concourt efficacement à déposséder la victime, détient son bien durant plusieurs années (2) et collabore à sa spoliation définitive qu'il rend parfois plus complète : telles sont les raisons qui, nous l'avouons, font impression sur notre esprit.

b) Et nos doutes augmentent quand nous considérons le profit personnel que le liquidateur tire de cette coopération coupable. Nous l'avons dit, il touche son salaire sur l'actif des biens liquidés, donc sur l'avoir de la congrégation. Si l'on admettait que sa collaboration est licite, on pourrait rechercher s'il y a lieu d'admettre par voie de conséquence,

(1) Ce nouveau jugement est distinct du premier qui a adjugé le bien à la masse à liquider.

(2) La liquidation de certaines congrégations commencée en 1901 dure encore et durera plusieurs années.

qu'il lui est loisible d'en être rémunéré même sur le patrimoine dont il a géré l'administration. Mais je ne pense pas qu'il y ait doute sur le caractère délictueux, sur l'injustice de cette collaboration. Dès lors son auteur peut-il s'approprier une part du patrimoine de sa victime? Ne serait-ce pas là détenir injustement le bien d'autrui?

Il est vrai, il sera payé en numéraire. Mais ce numéraire réalisé par la vente à l'encan des biens de l'institut et déposé comme tel à la Caisse des dépôts et consignations, garde une relation avec le patrimoine mobilier ou immobilier de la congrégation et n'est pas encore confondu et comme impersonnel dans le courant général des valeurs monétaires : on paiera pour ainsi dire sur le compte courant de la liquidation. C'est donc l'argent de la victime que s'approprie et que détient le liquidateur (1). Telles sont les objections que le cas paraît soulever. A leur supposer quelque valeur, les solutions relatives aux censures s'en trouveraient elles aussi modifiées.

4° Le *greffier*. La Pénitencerie, nous venons de le voir, déclare qu'il n'est pas tenu à restituer. En dehors de toute autre considération, il suffit de dire qu'il agit par nécessité d'emploi; il ne pourrait refuser son concours, sans perdre son poste, et on lui trouverait aisément un remplaçant. Il en faut dire autant du *juge* et du *magistrat du parquet*, ainsi que de l'*avocat* et des *officiers ministériels* qui seraient *désignés d'office* et ne pourraient, sans grave inconvénient, décliner cette désignation.

Mais indépendamment de ce cas de coaction morale, ces agents seraient-ils dispensés de la restitution, s'ils interve-

(1) Si cependant il est payé sur le budget de la justice, il ne paraît pas tenu à restituer de ce chef, alors même que l'Etat reprendrait ultérieurement ses avances sur l'actif congréganiste : l'Etat alors serait responsable, non le liquidateur.

naient librement et par suite d'une acceptation spontanée? Etant donné que la Pénitencerie exempte le liquidateur qui les met en mouvement, je ne vois pas trop que dans sa jurisprudence on puisse être plus sévère pour eux que pour lui. Mais, on le comprend, les difficultés que je formulais tout à l'heure relativement au dommage injustement causé à la Congrégation reviennent ici. L'huissier par ses exploits, l'avoué par ses conseils, par la préparation du dossier, par ses actes et conclusions, l'avocat par sa plaidoirie, le ministère public par ses dires et conclusions, le juge par sa sentence, concourent efficacement à faire attribuer les biens à la masse à liquider : de deux choses l'une, ou le bien est au propriétaire nominal et alors on ne peut l'en déposséder légitimement; ou le bien est réellement à la Congrégation et alors l'instance judiciaire prépare la mise en vente à l'encan; dans les deux cas elle influe réellement sur une inique spoliation.

Les difficultés que soulevaient les honoraires du liquidateur se représentent aussi pour ce qui concerne les huissiers, avocats et avoués. Et elles paraissent même garder leur force dans les cas où ces agents interviendraient d'office et, à ce titre, donneraient un concours permis. Sans nul doute, si leur collaboration est légitimée, ils ont droit à recouvrer les frais qu'ils exposent et à recevoir une juste rémunération ; mais ce droit s'exerce contre ceux qui leur ont imposé leur mandat, non contre l'institut spolié : ils ne sauraient donc toucher leur créance sur son avoir.

(*La fin prochainement*). Jules BESSON.

« Aqua primum et sanguis »

Note critique sur une leçon du Bréviaire Romain.

Aux matines de l'Office du Précieux Sang de N.-S. Jésus-Christ, (premier dimanche de Juillet), à la V[e] leçon, c'est-à-dire la seconde du second Nocturne, une réflexion de S. Jean Chrysostome attire l'attention du prêtre (1). Le saint docteur y affirme que S. Jean l'Evangéliste au ch. 19, v. 34 ne dit pas que *du côté du Sauveur blessé par la lance il sortit du sang et de l'eau*; mais bien : « il sortit *d'abord de l'eau et puis du sang* ; » voulant nous enseigner par là que notre purification par le baptême précède notre sanctification par l'Eucharistie : « *Mortuo enim, ait, Jesu et adhuc pendente in Cruce, approximat miles, latus lancea percussit et exinde aqua fluxit et sanguis. Ideo non ait* : *Exiit sanguis et aqua; sed exiit aqua primum et sanguis*, *quia primum baptismate diluimur*, *et postea mysterio dedicamur* ».

La première observation qui se présente, c'est que cette affirmation est contraire au texte de la Vulgate où nous lisons : *Aussitôt il sortit du sang et de l'eau* « Et continuo exivit sanguis et aqua ».

Ce qui étonne davantage, c'est que la phrase de S. Jean Chrysostome ne concorde pas avec le texte grec reçu : « Et il sortit au moment même du sang et de l'eau ». Καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ.

(1) On lit la même remarque dans l'Office du Précieux Sang pour la VI[e] férie du IV[e] dimanche de Carême.

Cfr. Novum Testamentum græce, édition Gebhart, Lipsiæ, 1901 p. 206; édition Tischendorf, Lipsiæ 1873 p. 198. On peut voir encore l'édition Gratz qui reproduit la Complutensis (Moguntiæ, 1851, p. 466): Καὶ εὐθέως ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ; et celle publiée à Cologne en 1866 (Coloniæ Agrippinæ) (1).

A la Vulgate et au texte grec on peut ajouter les versions syriaque, persane, et éthiopienne (Cfr. l'édition polyglotte de Walton, vol. 5 p. 504, 505), qui toutes contredisent l'assertion du S. Archevêque de Constantinople.

Et cela paraîtra encore plus inexplicable si on la rapproche des leçons du troisième nocturne de l'Office (*pro aliquibus locis*) de la Commémoration de la Passion de N.-S. Jésus-Christ, pour la IIe férie aprés le dimanche de la Sexagésime, et de la VIIIe leçon de l'Office du Sacré-Cœur de Jésus.

Ces leçons, aussi de S. Jean Chrysostome, concordent avec la Vulgate et sont par conséquent en contradiction avec celle du même saint dans l'Office du Précieux sang.

Elles sont prises de l'homélie *In Joanem* cap. 19. (Version de Paris de 1581).

Il existe plusieurs versions de cette homélie v.g. celle publiée également à Paris en 1728, appelée version de Montfaucon et reproduite par Migne. Elle diffère de celle du Bréviaire mais en reproduit exactement le passage en discussion.

Les leçons du second Nocturne de l'Office du Précieux sang font partie de l'homélie *Ad Neophytos*, selon l'indication habituelle du Bréviaire (cfr. l'édition jubilaire de Desclée et Lefèvre). Il y a cependant quelques bréviaires qui l'attribuent par erreur à l'homélie 84 *In Joannem*. Voir le

(1) S. Cyrille d'Alexandrie au Livre XII de ses commentaires de S. Jean lit: Καὶ αἷμα εὐθὺς ἐξῆλθε, καὶ ὕδωρ (Cfr. Migne P. Gr., vol. 74, col. 676)

Bréviaire de Tournai de 1884, pars verna pag. 227.

Voici les différents textes :

S. JOANNIS CHRYSOSTOMI

HOMILIA

Ad Neophytos...	**In Joannem**	
In Officio Pretiosissimi Sanguinis D. N. J. C. (Lect. V).	*Edit. græce et latine Parisiis* M.DCC.XXVIII.	*Latine Parisiis* M.D.LXXXI.
Mortuo enim, ait, Jesu, et adhuc in cruce pendente, approximat miles, latus lancea percussit, et exinde aqua fluxit et sanguis. Ideo non ait : *Exiit sanguis et aqua;* sed *Exiit aqua primum et sanguis*, quia primum baptismate diuimur, et postea mysterio dedicamur.	Ad hæc etiam mysterium ineffabile consummabatur. *Exivit enim sanguis et aqua.* Non sine causa vel casu hi fontes manarunt; sed ex hoc utroque Ecclesia constituta est. Hoc sciunt initiati, qui per aquam regenerantur ac per sanguinem et carnem nutriuntur. Etc.	Ad hæc et arcanum mysterium consummatum est. *Exivit enim sanguis et aqua.* Non casu et simpliciter hi fontes scaturierunt. Sed quoniam ex ambobus Ecclesia constituta est. Sciunt hoc initiati : per aquam enim regenerati, sanguine et carne nutriti. Etc (1).
	Ita etiam Migne, P. G., vol. 59, col. 463.	

En comparant ces textes un érudit distingué de nos amis, a cru apocryphe l'homélie *Ad Neophytos*; et il faudrait d'après lui corriger l'Office du Précieux-Sang. On ne peut en effet soupçonner le saint victime d'une si flagrante contradiction avec lui-même.

Pour nous au contraire *a*) l'homélie *Ad Neophytos* est authentique ; *b*) le saint ne se contredit pas ; *c*) si l'on doit corriger les leçons du Bréviaire, la correction doit porter

(1) Cette version a été adoptée pour l'Office de la Commémoration de la Passion de N.-S. Jesus-Christ, et pour la VIII[e] leçon de l'Office du Sacré-Cœur de Jésus.

non sur celle de l'homélie *Ad Neophytos*, mais sur celle de l'homélie 84 *In Joannem* dans l'office de la Commémoration de la Passion de N.-S. Jésus-Christ.

a) Au sujet de l'authenticité de l'homélie *Ad Neophytos* Baumer écrit (*Histoire du Bréviaire* par Dom Suitbert Baumer, Traduction française par Biron, vol. 2. Appen. IV, p. 457 : Paris, 1905) : « Montfaucon tient ce sermon pour non authentique (il ne se trouve pas dans Migne) : Tillemont lui, le regarde comme authentique. Il n'existe plus dans le texte grec, mais seulement dans la traduction latine qui se trouve dans les vieilles éditions : Venise, 1549 (t. V, f. 96); Paris, 1588 (t. V, f. 618) et il est désigné comme : *Homelia ad neophytos ;* il commence ainsi : *Benedictus Deus : ecce stellæ etiam de terra micuerunt.* Son authenticité ressort du fait que Julien d'Eclane le cite dès le commencement du Ve siècle, et le traduit avec l'assentiment tacite de S. Augustin ». (Cfr. S. Aug. *contra Julian.* lib. I. c. VI, n. 21 — P. L., t. XLIV, col. 654 seq.)

Et en effet Julien d'Eclane s'appuie pour argumenter contre S. Augustin, sur l'autorité de Chrysostome et cite la traduction latine d'un texte emprunté à cette homélie *Ad Neophytos*.

S. Augustin admet nettement l'authenticité de l'homélie, mais il reproche à son contradicteur le peu d'exactitude de sa traduction et il la prouve; puis il cite pour appuyer sa proposition une autre traduction de la même homélie, et enfin il apporte l'original grec lui-même du passage indiqué par son adversaire.

Il semble donc que l'authenticité de cette homélie ne puisse être révoquée en doute. Les deux auteurs qui écrivaient quatorze années seulement (en 421, cfr. Migne P. L.

vol. 44. col, 87) après la mort de Chrysostome († 407), la reconnaissent formellement.

b) Mais si l'homélie est authentique, comment expliquer la contradiction au moins apparente du saint, non seulement avec le texte évangélique, mais encore avec lui-même?

La contradiction du saint avec lui-même s'explique aisément : elle n'existe pas. Les traducteurs se contredisent ; non pas le saint.

Et de fait, si nous lisons l'original grec de l'homélie 85 (alias 84) *In Joannem*, nous voyons que le saint y dit la même chose que dans l'homélie *Ad Neophytos* : « Car il sortit de l'eau et du sang. Ἐξῆλθε γὰρ ὕδωρ καὶ αἷμα. » — C'est ainsi qu'on lit dans l'édition de Migne (P. Gr. vol. 59, col. 463.) — Et de même dans l'édition de Montfaucon, Paris, 1728, à laquelle Migne a emprunté son texte.

c) Reste à expliquer la contradiction entre le saint et le texte évangélique : contradiction qui devient d'autant plus frappante qu'elle est constante.

Sur ce point un consulteur de la Sacrée-Congrégation des Rites écrit doctement :

« Quoad text. S. Joan. Chrysostomi « *Ideo non ait : Exiit sanguis et aqua, sed exiit aqua primum et sanguis* etc. »attinet, is tam textui Vulgatæ *Exivit sanguis et aqua* (Joan. c. 19. v. 34) quam versioni græcæ videtur repugnare, immo ipse Sanctus in Homilia 84 in Joan. cap 19, ante medium contra affert dicens : *Exivit enim sanguis et aqua* : sed hæc contradictio facile solvitur, si pensatur S. Joannem Chrys. in explicando hoc textu aliam versionem ob oculos habuisse. Nam v. gr. in versione Arabica hic locus sonat *Et continuo exivit ex eo aqua et sanguis*

(ap. Waltonum tom. v fol. 505). Hanc discrepantiam laudati loci eo tempore revera extitisse, etiam ex aliis Patribus comprobari potest. Ita S. Ambrosius in Expositione Evangelii cap. 23 scribit : *Ex illo autem incorrupto licet corpore, sed defuncto, omnium vita manabat. Aqua enim et sanguis; illa quæ diluat, iste qui redimat.* (ap. Migne tom. xv. col. 1838 [1931] n. 135). Similiter S. Augustinus, Serm. CCCXI, alias de diversis 115, in Natali Cypriani Mart. dicit : « *De latere Domini pendentis in ligno, posteaquam est lancea perforatum, aqua sanguisque profluxit. In una est munditia tua, in altero redemptio tua.* » (Ap. Migne tom. xxxviii, col. 1415, cap. 3). Porro S. Claudius Apollinaris Episcopus Hierosolymitanus habet : « *Qui e latere suo effudit duo purgatoria, aquam et sanguinem.* (Fragm. SS. M. S. 1297) ».

« Quis itaque S. Joann. Chrysostomum vituperare auderet si iste alia versione in Homilia ad Neophytos usus fuit? et quare textus Breviarii mutaretur, cum de facto alia versio supra laudati loci extiterit? »

Néanmoins il faut observer que le grec fut la langue maternelle de Chrysostome; que l'Evangile de S. Jean a été écrit originairement en grec; et que par conséquent on ne peut pas ne pas croire que S. Chrysostome se servit, non d'une version quelconque, mais bien de l'original grec.

Il est plus probable et, l'on peut dire, certain, comme chose naturelle et inévitable, que les divers manuscrits grecs renfermaient des variantes et que celui dont se servait habituellement le saint, portait : Ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα. » Il sortit de l'eau et du sang. »

Aussi selon Tischendorf (*Novum testamentum græce*, editio octava critica major, Lipsiæ, 1869, vol. i, pag. 948) dans le manuscrit grec Y, qui se trouve à la bibliothèque Barberini, n. 225 et qui renferme des fragments de l'Evan-

gile de S. Jean, 16, 3-16, 41, on lit : « De l'eau et du sang. ὕδωρ καὶ αἷμα. »

C'est d'un de ces manuscrits que devait se servir Eusèbe de Césarée dans sa *Démonstration évangélique* libr. X (cfr. Migne P. Gr. tom. 22. col. 780) : Ὅτε εἷς τῶν στρατιωτῶν κατὰ τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην, τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ λόγχῃ τὴν πλευρὰν ἔνυξε, καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς ὕδωρ καὶ αἷμα — « Un soldat, suivant l'Evangéliste Jean, ouvrit le côté de l'Agneau de Dieu avec une lance et aussitôt il sortit de *l'eau et du sang.* »

C'est sur ces mêmes manuscrits qu'ont dû être établies les versions sahidique (thebanica) et copte (memphitica) (1) qui correspondent respectivement aux dialectes de l'ancienne Egypte supérieure et inférieure et paraissent avoir une provenance directe du grec (cfr. Cornély loc. c. p. 376 n. 141). Toutes les deux portent : « Il sortit de l'eau et du sang. » (Tischendorf. loc. c.) (2)

La version arabe de Walton doit avoir la même origine et on y lit (vol. 5 pag. 505) « A l'instant il sortit de l'eau et du sang. »

Dans la version que donne la Chrestomathie arabe-espagnole de Lerchundi et Simonet (Grenade 1881, pag. 10), version, empruntée à un manuscrit de la bibliothèque nationale de Madrid, marqué P. 136, de provenance mozarabe, on lit : « Et aussitôt il sortit du sang et de l'eau » Mais il est quasi certain que cette version fut faite sur la vulgate latine.

S'il en est ainsi et si l'on veut respecter le texte de

(1) Ainsi les désigne Tischendorf. Cornely dans son *Introductio historica et critica in N. T. libros sacros* vol. I, p. 373, nº 139, les appelle toutes deux coptes et il nomme la dernière *bachirica* ou memphitica.

(2) On peut noter des exemples d'autres variantes dans les textes que nous avons déjà cités.

S. Jean Chrysostome, il faut corriger les leçons IX de l'Office de la Commémoration de la Passion et VIII de l'Office du Sacré-Cœur, et écrire :

« *Exivit enim aqua et sanguis* », et non comme on lit habituellement : « *Exivit enim sanguis et aqua.* »

Juan B. FERRERES, *S. J.*

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

La pseudo-rénovation de l'Église

(*Extrait de l'Allocution consistoriale du 17 avril 1907*).

Si les Pontifes romains ont toujours eu besoin de secours extérieurs pour accomplir leur mission, ce besoin se fait maintenant bien plus vivement sentir au milieu des très graves circonstances, dans lesquelles nous nous trouvons, et des assauts continuels auxquels l'Église est en butte de la part de ses ennemis.

Et ne croyez pas, vénérables frères, que Nous voulons faire allusion aux événements pourtant si douloureux de France, parce qu'ils sont largement compensés par les plus chères consolations : par l'admirable union de ce vénérable épiscopat, le généreux désintéressement du clergé et la pieuse fermeté des catholiques, disposés à tous les sacrifices pour la sauvegarde de la foi et la gloire de leur patrie. Il est avéré, une fois de plus que les persécutions ne font que mettre en évidence et montrer à l'admiration universelle les vertus des persécutés et tout au plus sont-elles comme les vagues de la mer qui, se brisant sur les écueils de la tempête, les purifient, s'il est nécessaire, de la fange qui les souillait.

Et vous le savez, vénérables frères, c'est pour cette raison que l'Église ne craignait rien quand les édits césariens, intimaient aux premiers chrétiens ou d'abandonner le culte du Christ, ou de mourir ; car du sang des martyrs surgissaient de nouveaux prosélytes pour la foi. Mais la guerre terrible qui lui fait répéter : *Ecce in pace amaritudo mea amarissima* est celle dérivant de l'aberration des esprits, qui fait méconnaitre ses doc-

trines et répéter dans le monde entier le cri de révolte, pour lequel furent chassés les rebelles du ciel.

Et rebelles ne sont que trop ceux qui professent et répètent sous des formes subtiles, des erreurs monstrueuses sur l'évolution du dogme, sur le retour au pur Évangile, c'est-à-dire à l'Évangile débarrassé de sa frondaison, comme ils disent, des explications de la théologie, des définitions des conciles, des maximes de l'ascétisme ; sur l'émancipation de l'Église, à leur manière nouvelle, sans se révolter pour n'être pas mis dehors, mais néanmoins sans se soumettre pour ne point manquer à leurs propres convictions ; enfin sur l'adaptation aux temps en toutes choses, dans la manière de parler, d'écrire et de prêcher une charité sans foi, toujours tendre pour les mécréants, mais qui ouvre à tous la voie de la ruine éternelle.

Vous voyez, vénérables frères, si Nous, qui devons défendre de toutes Nos forces le dépôt qui Nous a été confié, Nous n'avons pas raison d'être anxieux en présence de cet assaut, qui ne constitue pas une hérésie, mais le résumé et le suc vénéneux de toutes les hérésies, qui tend à miner les fondements de la foi et à anéantir le christianisme.

Oui, anéantir le christianisme, parce que pour ces hérétiques modernes la Sainte Écriture n'est plus la source sûre de toutes les vérités, concernant la foi, mais un livre ordinaire.

L'inspiration se réduit pour eux aux doctrines dogmatiques, entendues à leur manière, et, pour un peu, ne se différencie pas de l'inspiration poétique d'Eschyle et d'Homère. L'Église est le légitime interprète de la Bible : elle est toutefois sujette aux règles de la science critique qui s'impose à la théologie et la rend son esclave. Pour la tradition tout est relatif et sujet à des mutations et, par suite, l'autorité des saints Pères est réduite à rien.

Et toutes ces mille erreurs se propagent dans des opuscules, des revues, des livres ascétiques et jusque dans des romans et s'enveloppent de certains termes ambigus, sous des formes nébuleuses, afin d'avoir toujours un refuge prêt pour la défense,

et de ne pas encourir une condamnation ouverte et aussi de prendre dans leurs lacets les esprits qui ne sont pas sur leurs gardes.

Aussi, Nous comptons sur votre concours, vénérables frères, pour que, quand avec les évêques suffragants de votre région vous connaîtrez de ces semeurs de zizanies, vous vous unissiez à Nous pour les combattre, vous signaliez le péril auquel les âmes sont exposées, vous dénonciez leurs livres aux Sacrées Congrégations romaines et vous usiez au besoin ds la faculté à vous concédée par les sacrés canons et les condamniez solennellement étant bien persuadés de la très haute obligation que vous avez assumée d'aider le Pape dans le gouvernement de l'Église, de combattre l'erreur et de défendre la vérité jusqu'à l'effusion du sang.

S. CONGRÉGATION DE L'INDEX.

I
Condamnation de quatre ouvrages.

Par décret du 12 avril 1907, la S. Congrégation a condamné les ouvrages suivants :

Mgr Léopold Goursat, *Les Mystères sataniques de Lourdes à travers les âges*. Paris 1905.

Juozupas Ambraziejus, *Trumpas Rymo-Kataliku Katekizmas*. Vilnius 1906 (Catéchisme en langue lithuanienne).

L'Abbé G.-J.-E. Combe, *Le Secret de Mélanie, Bergère de la Salette, et la Crise actuelle*. Rome 1906.

José Domingo M. Corbato, *El immaculado San José. Apuntes vindicativos de su conception purisima, su honor de esposo, sus derechos de padre, su primacia restauradora*. Articulos publicados en *La Senal de la Victoria*. Valencia 1907. *Decr. S. Off. fer. IV, Febr. 1907.*

II

Avertissement à la Revue « Il Rinnovamento » (1).

Rome, 29 avril 1907.

A S. É. Rme, Mgr le Cardinal Ferrari, Archevêque de Milan.

Prince Eminentissime,

Les ÉÉmes Pères de cette Congrégation de l'Index, dans leur dernière réunion, ont dû s'occuper d'une revue, récemment publiée, dans cette ville de Milan, sous le titre de *Il Rinnovamento*. N'ayant pas l'usage, sinon pour des motifs extraordinaires, de mettre à l'index les livraisons détachées d'une revue en cours de publication, les ÉÉmes Pères ont voulu surseoir à ce mode de condamnation relativement aux numéros de cette revue publiés jusqu'ici. Mais ils ne peuvent s'abstenir d'exprimer à Votre Éminence Rme le déplaisir qu'ils ont éprouvé, en voyant publier par des hommes qui se disent catholiques une revue notablement opposée à l'esprit et à l'enseignement catholique.

Ils déplorent en particulier le trouble que des écrivains de ce genre apportent aux consciences et l'orgueil avec lequel ils se posent en maîtres et comme en docteurs de l'Église. Et il est douloureux que, parmi ceux qui semblent vouloir s'arroger un magistère dans l'Église et donner des leçons au Pape lui même, se trouvent des noms déjà connus par d'autres écrits dictés par le même esprit, comme ceux de Fogazzaro, de Tyrrell, de von Hügel, de Murri et d'autres. Et tandis que dans cette revue de tels hommes parlent avec tant de vaine assurance des questions théologiques les plus difficiles et des affaires de l'Église les plus importantes, les éditeurs l'affichent comme *laïque, non confessionnelle*, et établissent des distinctions entre le catholicisme officiel et non officiel; les dogmes définis par l'Église comme

(1) Nous traduisons cette lettre de son texte italien.

vérités à croire, et l'immanence de la religion dans l'individu. En somme on ne peut douter que la revue ne soit fondée dans le but de cultiver un esprit très dangereux d'indépendance à l'égard du magistère de l'Église et la supériorité du jugement privé sur celui de l'Église même, et de s'ériger en une école qui prépare le renouvellement anticatholique des esprits.

Les ÉÉmes Pères condamnent sévèrement cet esprit anticatholique qui se manifeste, au milieu d'erreurs évidentes, dans la revue en question, et ils désirent que Votre Éminence Rme fasse appeler l'éditeur de ladite revue pour lui enjoindre de se désister d'une entreprise si néfaste et indigne d'un vrai catholique. Ils désirent en outre que votre Éminence, aussitôt qu'elle le pourra, daigne porter à la connaissance du public ce jugement de la S. Congrégation de l'Index.

En ayant l'honneur de faire part de cela à Votre Éminence Rme, je lui baise humblement les mains et suis heureux de me dire

De Votre Éminence Rme...

A. Card. STEINHUBER, *Préfet.*
Fr. T. Esser. O. P. *Secret.*

S. CONGRÉGATION DES INDULGENCES

Institution d'un triduum annuel eucharistique.

RAPPEL DU DÉCRET SUR LA COMMUNION QUOTIDIENNE.
EXHORTATION AUX ÉVÊQUES D'EN PROPAGER LA PRATIQUE (1).

Rme Domine,

Decretum de quotidiana Ssmae Eucharistiæ sumptione a S. Congr. Concilii anno 1905 sub die 20 Decembris evulgatum, quanto

1) Nous ajoutons ces sous-titres pour la commodité des lecteurs.

piorum fidelium plausu et quam ingenti animi gaudio sit exceptum, apprime testantur epistolæ quamplurimæ, quæ ad hanc Apostolicam Sedem undique sunt delatæ, ex quibus eruitur in pluribus locis hanc piam et saluberrimam praxim quotidianæ Communionis suscipiendæ uberes fructus edere cœpisse, et in posterum uberiores quoque in christiano populo fore edituram. Et merito : siquidem, refrigescente hominum pietate, procul dubio remedium nullum aliud efficacius excogitari potest, quo elanguentia christianorum corda ad Deum redamandum vividius excitentur, quam frequens et quotidianus ad sacram Synaxim accessus, in qua Ille sumitur, qui fons est ardentissimæ caritatis.

Quapropter Summus Pontifex, qui valde gavisus est de hujusmodi salutari fructu huc usque percepto, vehementer exoptans, ut ipse jugiter perseveret, imo majora in dies incrementa suscipiat, mihi munus demandavit Amplitudinem tuam et totius Orbis Catholici sacrorum Antistites hortandi, ut cœptis insistentes omnem impendant operam, quo Christifideles frequentius, imo quotidie, sacram Eucharistiam sumant; hoc enim divino Convivio supernaturalis eorumdem vita indesinenter alitur et efflorescit.

INSTITUTION D'UN TRIDUUM ANNUEL DANS CE BUT.

Ipse vero Beatissimus Pater ratus ad hunc optatum finem assequendum admodum conferre, si christiani populi assiduis precibus una simul effusis dulcissimam Deo vim inferant, in votis habet, ut quotannis, si fieri poterit, in singulis Cathedralibus Ecclesiis, infra Octavam solemnitatis Corporis Christi, vel si locorum et personarum adjuncta aliter expostulaverint, alio anni tempore a Rmis Episcopis statuendo, triduanæ Supplicationes celebrentur juxta methodum huic subjectam :

I. Supplicationes semper peragantur feria VI, sabbato et die Dominica vel immediate post solemnia Corporis Christi, vel alio tempore, uti supra relatum est. Hisce vero singulis diebus sermo habebitur quo, populus edoceatur de ineffabili Eucha-

ristiæ Sacramenti præstantia, et potissimum de animi dispositionibus ad illud rite suscipiendum.

Hoc expleto, publicæ venerationi exponatur Ssma Eucharistia, eaque coram sequens recitabitur oratio :

« O dulcissime Jesu, qui in hunc mundum venisti, ut omnes animas vita ditares gratiæ tuæ, ad quam in illis servandam simulque fovendam in augustissimo Eucharistiæ Sacramento salutare pharmacum earum infirmitatibus sanandis, et cibum divinum debilitati sustinendæ temetipsum quotidie præbes, Te supplices deprecamur, ut super eas sanctum tuum spiritum benignus effundas, quo repletæ, lethali labe si quæ sint inquinatæ, ad Te revertentes, vitam gratiæ peccatis deperditam recuperent; quæ vero, Te misericorditer largiente, jam Tibi adhærent, quotidie, prout cuique dabitur, ad tuam cælestem Dapem devote accedant, qua roboratæ, venialium culparum a se quotidie admissarum antidotum sibi comparare, vitamque gratiæ tuæ alere valeant, sicque magis magisque emundatæ, sempiternam in cœlis beatitudinem consequantur. Amen ».

Dein vero, post cantum hymni « *Tantum ergo* » populo Benedictio Ssmi Sacramenti elargiatur.

II. Die vero Dominica, quæ postrema erit earumdem supplicationum, mane, more sueto, missa parochialis celebrabitur, in qua habita a Parocho Homilia de Evangelio Dominicæ infra octavam solemnitatis Corporis Christi, quod optime consonat mysterio Eucharistiæ explanando, Christifideles conjunctim de altari sancta libabunt : sin autem alia eligatur Dominica extra præfatam octavam, loco Homiliæ in Evangelium diei, concio fiat ad populum, qua ferventius ad Eucharistiam in ipsa Missa suscipiendam disponatur.

A meridie eædem sacræ functiones iterentur, quæ anteactis diebus sunt peractæ. In concione tamen Oratores ad ferventiorem erga sanctissimum Sacramentum pietatem hortentur fideles, speciatim vero ad frequentiorem cælestis Convivii participationem, juxta probatam Cathechismi romani doctrinam, uti innuit S. Congregationis Concilii memoratum Decretum, sub

num. VI. Tandem antequam hymnus « *Tantum ergo* » decantetur, hymnus Ambrosianus præmittatur.

Quo vero omnibus magis innotescat quam ardens sit desiderium Summi Pontificis frequentioris communionis promovendæ, maximopere Ipse commendat, ut in curialibus etiam templis, prout quisque Episcopus pro sua prudentia et sagacitate dijudicabit, saltem locum habeat ea pia exercitatio, quæ in Cathedralibus Ecclesiis celebranda superius est proposita die Dominica infra eamdem solemnitatis Corporis Domini octavam, vel alia in anno Dominica.

INDULGENCES ACCORDÉES POUR CES PIEUX EXERCICES.

Hisce autem piis exercitationibus, ut alacrius intersint fideles, Ssmus Dominus Noster Indulgentias defunctis quoque applicabiles clementer elargitus est uti infra : nempe 1° *septem annorum totidemque quadragenarum* quolibet Triduanarum precum die; 2° *plenariam* semel in Triduo lucrandam, die cujuslibet arbitrio eligenda infra ipsum Triduum, si eidem qualibet die devote adfuerint, simulque sacramentali confessione expiati, S. Synaxim susceperint et ad mentem Sanctitatis Suæ pie oraverint; 3° *Plenariam* die Dominica ab omnibus acquirendam, qui confessi ad sacras Epulas simul congregati accesserint in Cathedralibus Eclesiis, vel etiam in Curialibus, et uti supra preces effuderint.

Interim Amplitudini Tuæ omnia felicia a Domino adprecor.

Romæ, ex Secretaria S. Congregationis Indulgentiis, Sacrisque Reliquiis præpositæ, die 10 Aprilis anno MDCCCCVII.

Amplitudinis Tuæ, uti Frater,

S. Card. CRETONI, *Præfectus.*

† DIOMEDES PANICI,
Archiep. Laodicen. Secretarius.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Honoraires de messes.

Au dernier moment nous recevons communication d'un décret de la S. Congrégation du Concile, en date du 22 mai 1907, qui presse la pleine exécution du Décret *Ut debita* sur les honoraires de messes et y ajoute de nouvelles prescriptions. Nous en reproduirons le texte intégral et le commentaire dans une prochaine livraison. En voici dès maintenant, le dispositif essentiel, qui oblige *sub gravi conscientiæ vinculo* :

I. Ut in posterum quicumque Missas celebrandas committere velit sacerdotibus, sive sæcularibus sive regularibus, extra diœcesim commorantibus, hoc fabere debent per eorum Ordinarium, aut ipso saltem audito atque annuente.

II. Ut unusquisque Ordinarius, ubi primum licuerit, suorum sacerdotum catalogum conficiat, describatque Missarum numerum quibus quisque satisfacere tenetur, quo tutius deinceps in assignandis Missis procedat.

III. Denique si qui vel Episcopi vel sacerdotes velint in posterum Missas, quarum exuberat copia, ad Antistites aut presbyteros ecclesiarum quæ in Oriente sitæ sunt, mittere, semper et in singulis casibus id præstare debebunt per Congregationem Propagandæ Fidei.

Consultations

I. Les femmes ne pouvant jamais mettre le pied dans le chœur durant un office liturgique, que penser de leur présence en ce lieu durant la messe *pro sponso et sponsa* et dans les relevailles, quand celles-ci se font au maître-autel?

Rép. — La règle rappelée par notre correspondant n'est pas sans comporter des exceptions, clairement spécifiées par les rubriques des livres liturgiques. C'est ainsi que le Pontifical fait placer des femmes dans le sanctuaire devant l'autel pour les cérémonies de la bénédiction des abbesses, de la consécration des vierges et du couronnement d'une reine. D'autres cérémonies liturgiques, telles que la prise d'habit dans plusieurs ordres religieux, demandent ou supposent la présence des femmes dans le sanctuaire. Il en est de même dans les deux cas cités par le consultant. Le missel et le rituel prescrivent la présence des époux ou de la femme devant l'autel.

La loi invoquée comporte donc certaines exceptions, que non seulement *on peut*, mais que l'on *doit admettre*, quand elles sont prescrites par les rubriques. Il ne saurait y avoir de difficulté que dans les cas où les rubriques ne s'expriment pas clairement. C'est ce qui a lieu pour la place à assigner aux époux durant la messe *pro sponso et sponsa*, en dehors des moments où les rubriques prescrivent leur présence devant l'autel. On ne doit pas oublier que la coutume a force de loi, et celle qui fait placer les époux dans le sanctuaire auprès de l'autel paraît généralement établie (1); elle doit donc être respectée là où elle existe. R. T.

(1) Van der Stappen, *Sacra liturgia*, tom. IV, qu. 313.

II. a) En vertu de quelle loi le prêtre doit-il présenter un « *Celebret* », quand il veut dire la Sainte Messe hors de son diocèse?

b) Sous peine de quel péché cette loi l'oblige-t-elle, dans le cas où, étant d'ailleurs en règle avec son *Ordinaire*, il parviendrait à établir d'une autre manière son identité?

c) Y a-t-il grand mal à présenter le « *Celebret* » d'un autre, comme le sien propre ; à altérer un « *Celebret* » déjà ancien, en substituant, par exemple, la date de 1907 à celle de 1906?

A. L'obligation de présenter un « *Celebret* » pour dire la messe est fondée sur la discipline même du Concile de Trente : « Nullus præterea clericus peregrinus sine commendatitiis sui Ordinarii litteris ab ullo Episcopo ad divina celebranda et sacramenta administranda admittatur (1) ».

Soit en vertu de ce décret, soit en vertu des pouvoirs conférés par le décret *De observ. et evit.* (sess. XXII), l'Ordinaire peut et doit exiger ou faire exiger le *celebret* de tout prêtre étranger qui désire dire la messe. Telle est la loi générale, assez vague dans sa teneur explicite; quant aux déterminations plus précises, que comporte l'application pratique, c'est à l'Ordinaire qu'il appartient de les fixer prudemment, cherchant à sauvegarder ensemble les facilités convenables de la célébration et l'honneur du S. Sacrifice.

B. L'obligation de faire observer les lois du « *Celebret* » concerne surtout, directement du moins, les recteurs des diverses églises. Nul doute que l'Ordinaire puisse imposer cette obligation *sub gravi* ; la preuve manifeste en est qu'il peut l'imposer sous peine de censures. Convient-il de le faire? C'est à l'évêque de voir si les abus ou les dangers d'abus sont tels que la mesure soit opportune, surtout quand il

(1) Conc. Trid., sess. XXIII, c. XVI, *de Reform.* Cf. sess. XXII, *Decr. de observ. et evit.*

s'agit d'un prêtre qui célèbre la messe un ou deux jours seulement et sans demander aucun honoraire. L'Ordinaire impose-t-il, en fait, cette obligation *sub gravi?* C'est au texte même de ses lois ou Ordonnances qu'il faut se référer dans chaque diocèse. Nous ne pensons pas d'ailleurs que la gravité de l'obligation doive facilement se supposer; elle doit plutôt se prouver.

Quant au prêtre étranger lui-même, on n'estime pas, en général, qu'il pèche grièvement ou légèrement s'il dit la messe sans avoir ou sans présenter le « *Celebret* », qu'on ne lui demande peut-être même pas. On ne saurait pourtant trop recommander de se mettre spontanément en règle pour s'éviter à soi-même et pour éviter à autrui l'ennui d'un rappel à l'ordre.

Tout ceci s'applique au cas d'un prêtre étranger inconnu, dont on ne sait pas s'il est digne ou non de célébrer la messe. Le Concile de Trente le spécifie nettement dans la session XXII : « Ut irreverentia vitetur, singuli (Ordinarii) in suis diœcesibus interdicant, ne cui vago et ignoto sacerdoti missas celebrare liceat. »

Si donc le prêtre qui se présente est connu du recteur de l'église, ou s'il peut faire constater son identité et la parfaite régularité de sa situation, d'une manière certaine, il n'y a pas lieu, d'après le Concile de Trente, d'exiger des pièces écrites.

C. Le cas doit être résolu d'après les règles ordinaires de la morale, touchant le mensonge officieux. Celui-ci, on le sait, est véniel de sa nature. Il y a bien ici, de plus, soit substitution d'une pièce appartenant à un autre prêtre, soit altération du propre *celebret* par le changement de la date; mais cette sorte de faux — pour dire le mot — précisément parce qu'il ne cause aucun grave dommage à qui que ce soit, qu'il a pour but et pour unique résultat l'exercice d'un droit, ne semble pas sortir des limites du mensonge officieux.

Notes de littérature ecclésiastique

« **Une lettre bien maltraitée** » par Georges Tyrrell. (Note du P. Folghera, O. P. dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1907).

La lettre publiée sous ce titre par son auteur avait été écrite, il y a deux ou trois ans, à « un professeur catholique qui, mis en demeure de concilier les affirmations de la science et de la critique avec les affirmations de la théologie traditionnelle, avait trouvé la tâche de plus en plus impossible. » Pareil état d'âme ne surprit, ni ne choqua, ni n'alarma le conseiller spirituel. Les difficultés qui angoissaient son correspondant n'avaient pas laissé de l'émouvoir lui-même : « haute critique avec ses conséquences directes et indirectes sur les prétentions de l'Église à l'infaillibilité ; positions conservatrices maintenues par ignorance systématique ou involontaire ; études historiques des origines et de l'évolution du christianisme et leur contre-coup sur les dogmes et les institutions ; miracles de plus en plus difficiles à vérifier ou faciles à expliquer : toutes ces objections font masse sur l'esprit et créent une impression que même une réponse en apparence suffisante ne saurait effacer. » La solution d'ailleurs est actuellement impossible : ni l'intellectualisme théologique, ni l'Église officielle ne saurait la fournir.

Il ne s'en suit pas qu'il faille rompre avec l'Église ni se hâter d'en sortir. Car la révélation n'est pas la formule dogmatique, ni la foi le pur assentiment intellectuel aux assertions historiques et métaphysiques d'une théologie qui prétend à une miraculeuse assistance contre l'erreur ; il ne faut pas confondre non plus l'Église avec les dirigeants du catholicisme ; en elle comme dans toute société il y a l'élément actif et l'élément passif ; et pour juger de l'avenir du catholicisme il faut faire entrer en ligne de compte la réceptivité plus ou moins grande du dernier

aussi bien que l'activité théologique ou législative du premier.

Toutes deux sont opposées à l'heure actuelle; mais de même qu'un dissentiment avec les représentants du pouvoir ne saurait légitimer dans un citoyen la renonciation à sa nationalité, de même dans un catholique la séparation d'avec le catholicisme.

Pratiquement le correspondant de G. Tyrrell devra donc rester uni à l'Église catholique tant qu'il ne sera pas requis de démentir ses sentiments intimes. La distinction entre le *catholicisme formulé* et le *catholicisme non formulé* lui permettra de continuer à vivre dans l'Église sans voir avec les yeux ni penser avec l'esprit de l'Église. A condition de ne pas prendre la théologie aussi sérieusement que les théologiens le voudraient il pourra se garder des erreurs psychologiques de l'individualisme religieux; il restera social même en religion. Assuré de communier avec l'Église invisible, ce qui est l'unique nécessaire, il aura en outre l'avantage de communier avec l'Église visible, ce qui est une chose à tout le moins utile. De la foi catholique il conservera au moins l'intuition d'un Au-delà, d'un Infini, d'un Idéal, l'amour et l'espoir : or ces trois facteurs essentiels de toute vie religieuse sont antérieurs logiquement (pas historiquement) à tous les credos, comme toute manifestation vitale est antérieure à l'analyse intellectuelle qu'on en peut faire. A tout le moins le Christ continue-t-il à « représenter pour lui le plus haut idéal de vie, et Jésus le type individuel le plus parfait de l'humanité; le dogme mis à part et réduit à un minimum, l'Eucharistie reste encore le sacrement de la communion et de l'incorporation au corps mystique du crucifié, et dans le calice se mêle au sang du Christ le sang de tous ceux qui ont été victimes pour Dieu. » Or, dit G. Tyrrell, ce minimum est encore, dans le cas actuel, un moyen, un remède meilleur que le système du tout ou rien. Aussi bon catholique que S. Pierre pourquoi son correspondant mettrait-il en doute sa fidélité au successeur de Pierre? « Au fond sa querelle n'est pas avec l'Église mais avec les théologiens, pas avec l'autorité ecclésiastique mais avec une certaine théorie touchant la nature et les limites de cette auto-

rité. » Il est vrai que l'autorité a fait sienne la théorie ; « mais qui a fabriqué l'autorité elle-même sinon les théologiens? Gardons donc notre sang froid. La domination actuelle des théologiens n'est qu'un épisode passager dans l'histoire de l'Église. » Dans le catholicisme d'aujourd'hui comme dans le judaïsme, comme dans le catholicisme de jadis lui-même, des révolutions peuvent s'accomplir qui donneront aux conceptions des théologiens un sens bien différent de celui qu'ils imaginent.

Est-ce admettre la possibilité d'une révolution aussi radicale que celle qui transforma le judaïsme en christianisme ; quelque chose comme une nouvelle révélation semblable à celle qu'attendaient les disciples de l'abbé Joachim et autres fanatiques du moyen-âge? — Du moins, demande en note G. Tyrrell, le christianisme de l'Epitre de S. Jacques n'est-il pas plus semblable au Judaïsme qu'au Christianisme de Grégoire VII? Transformation dans le passé : pourquoi pas dans l'avenir?

Telle est, en résumé, la lettre désormais célèbre de l'ancien P. Tyrrell.

Elle se ramène, observe le P. Folghera, à ce cas de conscience : Un savant catholique qui trouve inconciliables les affirmations scientifiques et les affirmations dogmatiques peut-il rester savant et catholique? La solution, ajoute-t-il, est la suivante : On peut rester savant et catholique, car le catholicisme est indépendant des formules dogmatiques ; les hommes d'Église, le parti dirigeant dans l'Église ne sont pas l'Église ; sans croire ce que l'Église enseigne et tout en rejetant la formule qui exprime en termes scientifiques inacceptables la vérité catholique essentielle, on peut être catholique si l'on continue cependant de croire à cette vérité elle-même. « Trois mots peuvent donc résumer la réponse donnée à la question posée : *négation* que le système dogmatique et théologique soit l'expression vraie et immuable de la Révélation ; *affirmation* qu'un simple fidèle peut critiquer ce système et lui refuser son adhésion ; *prétention* que ce fidèle, après ce refus, peut rester catholique et dans l'Église catholique. C'est, une fois de plus : le pragmatisme

substitué à l'intellectualisme comme critérium; la relativité des formules dogmatiques opposée à leur valeur analogique absolue; l'individu érigé contre l'autorité, celle-ci étant préalablement déclarée usurpée; le progrès par substitution mis à la place de l'évolution par développement. L'essence de la lettre tient en cette phrase : Pour l'individu. membre de l'Église collective — contre l'autorité, expression de l'Église enseignante — à cause des formules dogmatiques. L'hésitation n'est pas possible. Les théories impliquées dans la solution de ce cas de conscience sont inacceptables. »

Le « comma Joanneum » E. Mangenot (*Revue des Sciences Ecclésiastiques*. Mars 1907.)

Dans un ouvrage où il paraît avoir établi l'origine espagnole et en particulier priscillianiste du « Comma joanneum » — le verset dit des trois témoins (I Joan. v, 7.) — le Dr Künstle admet, au sujet du décret rendu à ce sujet par le S. Office le 13 janvier 1897, l'explication donnée par le cardinal Vaughan dans une lettre à Wilfrid Ward suivant laquelle le S. Office n'a pas eu l'intention de clore la discussion sur l'authenticité du célébre Comma. Pour le professeur de Fribourg la réponse de la Sacrée Congrégation signifie : « Ce verset est un document ayant, au point de vue dogmatique, une force probante en faveur de la Trinité entendue au sens de l'évangéliste saint Jean. » M. Mangenot trouve cette signification invraisemblable. Lui aussi reconnait que le verset fameux « est complètement inconnu dans l'Eglise grecque et dans les Eglises orientales; qu'il manque dans les plus anciens manuscrits latins du Nouveau Testament; que les grands théologiens, adversaires de l'arianisme, ne l'ont pas cité dans leurs écrits polémiques où il aurait dû trouver place, s'il avait existé; qu'en Afrique, Tertullien, S. Cyprien et S. Augustin, qui appliquent à la Trinité le verset 8, entendu au sens spirituel, n'ont pas eu le verset 7 sous les yeux » : silence, remarque-t-il, bien contraire à l'authenticité du verset.

Mais le décret du S. Office lui parait devoir être entendu dans le sens des termes; il pense que les cardinaux ont jugé

qu'on ne pouvait, en sureté de doctrine, nier l'authenticité johannine de ce verset, ou même la mettre en doute.

Toutefois il considère comme inexact de prétendre que ce décret soit doctrinal bien que non infaillible. Ce n'est qu'une décision disciplinaire, donc réformable, déjà même indirectement réformée, puisque l'autorité ecclésiastique, loin d'en presser l'exécution, autorise des études du genre de celle de M. Künstle et interprète ainsi ses propres volontés.

Bibliographie

Les Réordinations. Etude sur le sacrement de l'Ordre, par l'abbé Louis Saltet, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Toulouse. Paris, Lecoffre, 1907. 1 vol. in-16 vii-419 pages.

Au cours d'une étude sur la réforme de l'Église au XIe siècle, M. Saltet a rencontré sur son chemin la difficile question des réordinations. Justement mécontent des quelques travaux qui existaient sur le sujet, il s'est décidé à l'étudier lui-même en remontant aux origines et après de patientes recherches, qui ont dû s'achever sur de nombreux textes inédits, dans les collections de manuscrits, il nous apporte un vrai livre de science, solide et dense, bourré de faits et de textes, qui, du moins sur l'ensemble de la question, paraît bien devoir être définitif.

On sait que les théologiens s'accordent aujourd'hui à reconnaître que la validité du sacrement de l'Ordre ne dépend pas de la foi du ministre ni d'aucune condition de juridiction, mais seulement de la réalité du caractère épiscopal, et que, celui-ci pouvant exister en dehors de la véritable Église, les ordinations des hérétiques et des schismatiques, où les rites essentiels ont été observés, ne doivent pas être réitérées quand les sujets se convertissent. Mais on ignore trop souvent que cet accord des théologiens est relativement récent et que la question a soulevé jusqu'au début du XIIIe siècle des débats passionnés ; elle a même été pratiquement résolue à plusieurs reprises par l'autorité suprême dans un sens contraire à celui qui a prévalu depuis. Deux théories étaient en présence : l'une fermement appuyée sur la valeur objective dn rite sacramentel ; l'autre, qui exagérait la nécessaire dépendance du ministre à l'égard de l'Église. M. Saltet montre dans la controverse baptismale du IIIe siècle les deux théories déjà formées et patronnées, d'une part par S. Cyprien, de l'autre, par le pape S. Etienne. Si la doctrine de celui-ci s'est tôt ou tard, et en somme assez rapidement, imposée à toute l'Église pour ce qui concerne le baptême, il n'en a pas été de même du corollaire relatif à l'ordination. A vrai dire, S. Augustin, en réfutant les Donatistes avait déjà donné, par la distinction des deux effets du sacrement, la grâce et le caractère, le principe de la vraie solution. Mais sa doctrine, qui n'a jamais complètement pénétré l'Orient, ne s'est imposée, même en Occident, qu'aux époques de paix et de culture théologique. Toutes les fois

que des troubles sont venus déchirer l'Église en communions rivales, toutes les fois surtout que l'abaissement des études théologiques a fait perdre le vrai sens de la tradition, on a vu reparaître et s'imposer plus ou moins dans la pratique les principes de S. Cyprien. Et comme ces principes paraissaient favoriser l'orthodoxie en jetant le discrédit le plus complet sur les sacrements des hérétiques, il ne faut pas s'étonner que de grands serviteurs de l'Église, que des papes réformateurs comme Léon IX, Urbain II, Pascal II, les aient un temps patronnés. Les choses en vinrent à ce point de confusion qu'Urbain II faisait réitérer sur les hérétiques tous les rites de l'Ordination, sauf l'onction, et qu'attribuant à celle-ci une valeur que ni l'antiquité, ni les temps modernes ne lui ont reconnue, il admettait chez les hérétiques une certaine présence de la prêtrise, mais non du diaconat. Les principes, qui subordonnaient fortement le pouvoir d'ordre à la juridiction, se sont perpétués, grâce au Décret de Gratien, dans l'école de Bologne et chez les canonistes jusqu'au XIIIe siècle. M. Saltet étudie cette longue survivance d'après des sources inédites et cette partie est la plus neuve de son livre. Il y eut schisme alors entre les théologiens et les canonistes et ceux-ci en vinrent à admettre que le pape peut porter des empêchements dirimants pour l'ordre et même pour le baptême, comme pour le mariage.

L'intérêt théologique de cette curieuse histoire dépasse de beaucoup la question restreinte qui a soulevé tous ces débats. On y voit que le développement du dogme se fait d'après une courbe moins simple qu'on ne serait porté à l'imaginer parfois et qu'il se compose de régressions au moins autant que de progrès. On y apprend, une fois de plus, combien l'argument de tradition est délicat à manier et que le sophisme de l' « énumération incomplète » y est particulièrement funeste. Enfin, on peut en conclure qu'il serait dangereux d'ériger en règles irréformables, je ne dis pas les jugements doctrinaux, mais la conduite pratique des papes, surtout quand elle n'est pas constante et qu'elle vise des cas particuliers. En matière de preuves, il ne faut user de l'infaillibilité qu'avec économie.

Je n'ai aucune peine à avouer que je n'ai ni la compétence ni la lecture suffisantes pour contrôler dans le détail toutes les assertions de M. Saltet. S'il fallait cependant formuler une critique à l'adresse d'un ouvrage que j'admire sincèrement, je dirais qu'à en juger sur une impression, d'ailleurs assez superficielle, la premiere partie, consacrée à la période patristique, me paraît moins fortement assise que les trois autres, qui étudient le moyen-âge. Il s'y rencontre des affirmations que je ne puis m'empêcher de trouver un peu trop catégoriques ; par exemple, l'identité entre le rite de la réconciliation des hérétiques par l'imposition des mains et le sacrement de confirmation ne me paraît pas démontrée pour tous les cas. Que S. Cyprien ait ainsi compris la doctrine de S. Etienne et en ait tiré contre lui un argument irréfutable, ce n'est pas douteux. Mais les paroles mêmes du pape : « manus

imponatur *in pœnitentiam,* » ne sont-elles pas susceptibles d'une autre interprétention ?

Quand M. Saltet écrit (p. 273) : « Dans le mariage, l'élément atteint par la législation dirimante est le contrat, et non pas le sacrement ; dans le sacrement de pénitence, la juridiction est rendue nécessaire par le jugement qui précède le sacrement », la pensée s'explique fort bien par le contexte, mais l'expression est incorrecte. Quant à la conclusion : « Il n'y a ni contrat ni jugement dans le sacrement de l'ordre, aussi l'Eglise n'a-t-elle aucune prise sur lui, » elle a sans doute pour elle d'importantes autorités théologiques. Mais du moment que M. Saltet admet, — et avec raison, croyons-nous, — que l'Église a modifié les rites essentiels de la confirmation, ne reste-t-il pas pour l'ordre au moins la possibilité d'un doute ?

Jusqu'à ces tout derniers temps, l'histoire des sacrements a fait douloureusement sentir en théologie son insuffisance. Elle vient de faire un pas considérable par la publication de ce beau livre. Espérons qu'il ne restera pas isolé.

ANTOINE MALVY.

Le R. P. JEAN-BAPTISTE, DE GLATIGNY. — **Les commencements du canon de l'Ancien Testament.** Petit in-8°, pp. 246. — Rome, Desclée. 1906.

Ce livre a pour objet de « rechercher le temps où les livres sacrés dont est composé l'Ancien Testament furent rédigés dans leur forme actuelle. »

L'auteur n'a pas de prétentions scientifiques ni critiques ; on ne lui reprochera pas d'avoir puisé à des sources protestantes ou germaniques : ses seules autorités sont Cornely, Vigouroux, Drach et le *Cursus* de Migne. Mais on lui reconnaîtra de la loyauté, de la sagacité et même de... l'ingéniosité. Sans soupçonner, dirait-on presque, à le lire, la complexité de questions, d'aspects et de solutions que comporte le problème posé ; sans se préoccuper des innombrables travaux qui ont précédé le sien, il lui a suffi de lire la Bible pour se convaincre que les livres de l'Ancien Testament portant le nom d'auteurs antérieurs à l'exil de Babylone n'ont été rédigés dans leur forme actuelle que pendant ou après la captivité. Le fond en a été emprunté à des ouvrages plus anciens ; mais les vrais auteurs inspirés en sont les collecteurs ou les abréviateurs qui les ont faits tels que nous les lisons. L'attribution traditionnelle reste cependant légitime : aux yeux des Hébreux « il suffisait qu'une chose vînt, sous quelque rapport, d'une autre, pour qu'elle fût attribuée en bloc à cette dernière. » Dès lors, Moïse, Josué, Isaïe, Jérémie, etc., ayant laissé des écrits dont nos livres sacrés ont conservé la substance, c'est légitimement que ces derniers portent leur nom. Mais « ils pourraient également porter le nom des rédacteurs définitifs, si nous les connaissions : les uns et les autres, chacun à sa façon, ayant contribué à nous les donner. — *Cuique suum.* »

Conclusion honnête et dictée par les impressions d'une étude où malheureusement la simple loyauté d'esprit ne saurait plus suffire. N'importe, s'il n'était antérieur au décret de la Commission Biblique sur l'authenticité du Pentateuque, cet ouvrage, revêtu qu'il est de l'*imprimatur* romain, serait un curieux indice de la largeur d'interprétation et de la variété d'hypothèses que ce décret permet aux exégètes. P. G.

G. BAREILLE. **Le catéchisme romain ou l'enseignement de la doctrine chrétienne** : explication nouvelle. Tome II, 2e partie : *Le Symbole*. Chez J. M. Soubiron. Montréjeau. 1906.

On a déjà dit dans cette revue (décembre, 1906 p. 697) ce que promettait l'ouvrage de M. Bareille. En voici déjà le second volume : il répond bien aux espérances qu'avait fait naître le premier. L'auteur y achève l'explication du symbole, ou plutôt, puisque le volume s'ouvre à la leçon de la création et se ferme à celle de la vie éternelle, il l'y commente tout entier. C'est donc en 710 pages une véritable somme théologique ; tous les dogmes fondamentaux : création, Providence, péché originel, Incarnation, divinité de Jésus-Christ, Rédemption, Saint-Esprit, Église, etc., y sont étudiés. Et sur chaque article M. Bareille joint aux démonstrations et aux développements traditionnels les explications et les réfutations qu'exigent les objections et les préoccupations actuelles. Sur la divinité de Jésus-Christ, par exemple, les plus récentes théories de Harnack et de Loisy sont exposées et critiquées. Les prêtres, trop occupés pour lire les ouvrages spéciaux, seront heureux, croyons-nous, de trouver ainsi groupés les éléments d'un prône ou d'une instruction appropriés aux besoins de leur auditoire d'aujourd'hui.

Abbé Georges FRÉMONT : *Les Principes* ou essai sur le problème des destinées de l'homme : **la Divinité du Christ**, ses preuves historiques, le double témoignage de la Synagogue et de l'Eglise. 2e édition, Bloud et Cie.

Ce volume du grand ouvrage de M. Frémont traite de la question la plus importante du dogme catholique.

Aujourd'hui elle en est aussi la plus actuelle. Il eut été difficile à l'orateur qu'est M. Frémont de ne pas l'aborder : on sent qu'il y a mis toute son âme, toute sa science aussi. L'animation et la chaleur du style ne sauraient ici dispenser de la méthode et de la précision scientifiques. A ce dernier point de vue nous nous demandons si les spécialistes de la critique et de l'histoire évangéliques seront pleinement satisfaits ; mais il n'y a pas de doute que cette étude sur la divinité de J.-C. ne soit de nature à plaire et à faire du bien dans le public auquel elle est destinée. Le monde qui lit y apprendra à réfléchir. Il en a besoin. La lecture des romans, à force de lui faire passer sous les yeux les situations les plus inattendues, lui a gâté l'esprit ; il a fini

par s'imaginer que tout était possible. M. Frémont, qui a le sens très exact des goûts et des infirmités de notre société cultivée et qui excelle à entrer dans ses idées pour lui en faire voir l'inconsistance et la fausseté, lui démontre au contraire qu'il est des hypothèses extravagantes et absurdes : le bon sens, la critique et l'histoire s'accordent à prouver que la prétendue divinisation tardive du Christ par ses disciples en serait une. Ce livre est une réponse à Renan et à Loisy.

A. Largent. **Les devoirs du prêtre**. Petit in-8°, 233 pages. Paris, Bloud. 1907.

Ces conférences de retraite publiées, après avoir été prêchées, par le savant oratorien, ancien professeur à l'Institut catholique de Paris sont instructives, édifiantes et utiles. Les prêtres y trouveront un excellent livre de lecture spirituelle ; les prédicateurs de retraites pastorales, un guide et parfois un modèle.

Calderoni G. (Prof.) **L'evoluzione e i suoi limiti.** In-8° 368 pp. Rome. Desclée.

L'auteur de cet ouvrage admet le fait général de l'évolution ; il l'étudie successivement dans le monde inorganique : évolution sidérale, planétaire et géogénique ; dans le monde organique : évolution ontogénique et phylogénique ; dans le monde psychique : évolution psychologique, religieuse, sociale. Mais du fait il rapproche toujours la théorie, la théorie moniste en particulier ; et de cette comparaison il conclut que la théorie dépasse le fait, manque donc de fondement scientifique.

Bonne méthode pour éprouver la valeur d'une hypothèse ; celle de l'évolution intégrale peut-être récusée à *priori*, mais la séduction qu'elle exerce sur les esprits positifs demande qu'on en démontre l'extension arbitraire.

Dom Cabrol. **Introduction aux Études liturgiques** (Paris. Bloud. 1907.)

Ce n'est qu'une introduction, mais elle est indispensable à qui veut aborder les études liturgiques. En quelques pages on lui apprend ce qui a été fait jusqu'ici, ce qui reste à faire encore. Précieux services : à elles seules les 118 pages de bibliographie éviteront aux commençants force impatiences et force pertes de temps.

Les gérants : H. & L. Casterman.

Tournai, typ. Casterman

La liquidation des biens des Congrégations en France

et les récentes décisions de la Pénitencerie (1)

(*Fin.*)

De la privation de sépulture.

Outre les questions de l'excommunication et de la restitution, une troisième question avait été soumise à la Pénitencerie : celle du refus de sépulture. Un de nos collaborateurs se propose d'étudier prochainement dans la Revue cette peine ecclésiastique. Aussi nous contenterons-nous pour aujourd'hui de quelques brèves indications.

C'est à deux titres surtout que les agents de la liquidation pourraient être passibles de la privation de sépulture : comme excommuniés et comme pécheurs publics.

Les excommuniés, on le sait, se divisent en deux catégories : les *vitandi* contre lesquels a été portée nominativement une sentence d'excommunication, ou qui du moins, après être tombés sous le coup de l'excommunication, ont été, en forme juridique, publiquement dénoncés par l'Ordinaire ou le juge ecclésiastique ; et les *tolerati* qui n'ont pas été *nommément* excommuniés ou publiés comme tels (2). Il est de droit certain, que les premiers sont privés de la sépulture religieuse, à moins qu'avant de mourir ils n'aient donné des

(1) Voir ci-dessus, pp. 289 et 360.

(2) Exception est faite pour les *notorii clericorum percussores*, qui sont *vitandi*, quoique non dénoncés.

signes de repentir. Quand aux seconds il existe à leur sujet une controverse entre les auteurs. Les uns, comme M. Many (1), pensent, avec Schmalzgrueber, que le Rituel romain, en énumérant les excommuniés *publics* parmi les coupables auxquels on doit refuser la sépulture, parle dans le sens général du droit et par conséquent des seuls excommuniés *publiés*; les autres, comme le P. Wernz (2), comprennent, avec Reiffenstuel, parmi les défunts passibles de cette peine, même les excommuniés tolérés, pourvu que leur situation soit publique et non pas occulte. Quoiqu'il en soit de la valeur respective de chacune de ces deux opinions (3), on ne jugera pas sans doute devoir appliquer une peine si grave a un cas discutable. On la restreindra donc en pratique aux excommuniés dénoncés.

Quant aux pécheurs publics, le Rituel les exclut en ces termes : « Negatur igitur Ecclesiastica sepultura... *manifestis et publicis* peccatoribus, qui sine pœnitentia perierunt ». Il faut donc comme le dit Baruffaldi au sujet de ce texte (4), que le pécheur soit et persévère dans l'état de péché mortel, et que ce péché soit à ce point notoire et manifeste « quod nulla tergiversatione valeat celari. » A plus forte raison doit-il être certain. Si la gravité de la faute est contestable ou si les circonstances du cas permettent de présumer la bonne foi, on ne devra pas refuser les sacrements.

On ne les refusera pas non plus si avant de mourir le coupable s'est réconcilié avec l'Église, ou si, n'en ayant pas eu le temps, il a donné au moins des signes de repentir. On

(1) *De locis sacris*, n. 218.

(2) *Jus decretalium*, tom. III, n. 781.

(3) A notre avis on doit appliquer ici la doctrine générale relative aux excommuniés tolérés : les pasteurs *peuvent* leur refuser la sépulture, mais ils n'y sont pas *tenus*.

(4) Tit. 35, n. 43, coll. cum tit. 23, n. 87, 88.

peut à cet effet s'en remettre à l'assertion d'un seul témoin digne de foi. Toutefois, quoique la preuve soit facilement admise, comme on le voit, le repentir, là où la faute a été certaine, ne se présume pas mais doit être prouvé par des indices positifs moralement suffisants (1).

Ces remarques expliquent les réponses de la Pénitencerie.

1° L'Évêché d'Arras l'avait interrogée au sujet du *maire* et des *conseillers municipaux* qui achètent un bien de congrégation pour le compte et les usages de la ville ; et il demandait : « Utrum, ante omnem declaratoriam Ordinarii sententiam, iidem consiliarii eorumque Major, publico suo emptionis voto, et hoc unico voto, publici saltem peccatores constituti sint, et tanquam publici peccatores, opportunitate data, tractandi, v.g. quoad ecclesiasticam sepulturam. » La Pénitencerie a répondu : *Negative* (2). En ce qui concerne le refus de sépulture pour cause d'excommunication en vertu du ch. *Si quem* du Concile de Trente, cette solution est facile à comprendre, puisque la Pénitencerie avait précédemment jugé que cette censure n'avait pas été encourue : du reste, même en supposant les conseillers et le maire excommuniés, il demeurait probable qu'on ne devrait les priver de sépulture religieuse, que si de leur vivant ils avaient été juridiquement dénoncés.

La solution est plus délicate pour ce qui est du péché public. En soi, nous l'avons dit dans notre précédent article, le vote du conseil est gravement coupable, quoique l'on puisse discuter ses conséquences relativement aux charges de restitution. Malgré cela, nous pensons que *dans cette première réponse*, la Pénitencerie a eu égard non seulement à l'objectivité abstraite du cas, mais aussi aux

(1) Cf. Gennari, *Consultazioni*, tom. II, p. 675.

(2) Réponse I *ad 3.*, ci-dessus, p. 218.

dispositions subjectives des conseillers, c'est-à-dire à leur bonne foi possible; car dans la même résolution, au sujet de la conduite à tenir au confessionnal, elle recommande d'en tenir compte : *De hujusmodi actu pœnitentis judicet, attenta quoque ejus conscientia.* Elle ne pouvait donc pas déclarer d'une façon absolue que *par le seul fait de leur vote « suo voto* ET HOC UNICO VOTO », on était fondé, sans plus, à les regarder comme certainement coupables d'un péché mortel. La complexité des cas de coopération, les discussions relatives à la liquidation, la légalité de l'achat au for civil et les déductions erronées que des esprits faussés pouvaient en tirer sous le rapport de la licéité, l'appréciation qu'ils portaient peut-être — à tort — sur l'acquisition d'un bien déjà perdu pour ses propriétaires légitimes, acquisition faite du reste pour l'utilité de la ville non pour leur intérêt personnel, toutes ces raisons spécieuses et d'autres analogues étaient de nature à influer sur la bonne foi : on ne pouvait donc trancher la question uniquement d'après le fait du vote. La faute ne se présentait pas avec cette évidence inexcusable que revêt, par exemple, la situation d'un usurier ou d'un concubinaire. Il y avait donc lieu d'apprécier chaque espèce d'après ses circonstances.

Une seconde réponse à l'Évêché d'Arras paraît confirmer cette interprétation. Dans un nouveau recours le Vicaire général précisa les circonstances du vote et indiqua combien la délibération du Conseil municipal avait causé du scandale et nui aux intérêts religieux en empêchant l'établissement d'une école catholique autorisée par l'Ordinaire et par le propriétaire légitime (1). Et il demanda si la réponse précédente, *relative au péché public et au refus de sépulture*, était maintenue pour le cas ainsi expliqué. Qu'a

(1) Deuxième réponse, *ad 3*. Ci-dessus, p. 219.

répondu la Pénitencerie? Elle n'a pas répondu directement et expressément sur ce point précis de la question : se contentant de confirmer sa solution précédente *au sujet de l'excommunication*, elle s'est tue sur la question *du péché public*.

Toutefois, elle a ajouté que dans les cas proposés l'Ordinaire pouvait, s'il le jugeait bon, porter lui-même pour l'avenir une excommunication (1). C'était supposer implicitement que ces cas, — publics de leur nature, — étaient gravement coupables, puisqu'on les jugeait susceptibles d'être frappés de la peine considérable de l'excommunication.

Nous pensons donc que ces réponses n'ont pas un sens absolu, mais que comme celles à l'Évêché de Soissons, que nous allons examiner, elles remettent à l'Ordinaire l'appréciation de chaque cas : *Decisionem in singulis casibus spectare ad Ordinarium*.

2° C'est en effet la décision qui a été donnée à l'Évêque de Soissons au sujet du *liquidateur* et du *greffier du tribunal*. Après avoir déclaré que ni l'un, ni l'autre n'étaient excommuniés, la Pénitencerie remettait pour chaque cas la solution à l'Ordinaire en ce qui concerne le refus de sépulture.

Ainsi que nous l'avons expliqué précédemment la coopération du greffier et des autres coopérateurs forcés sera souvent une simple coopération matérielle licite : il n'y aura donc pas lieu à refus des sacrements.

Le cas du liquidateur est différent. On le comprend

(1) « III. Utrum rescriptum ita sit intelligendum ut dicti Consiliarii eorumque Major non habendi sint publici peccatores quando : 1° Publico suo emptionis voto et publica ipsa emptione maximum toti civitati scandalum intulerint ; 2°, etc.

R. « Quod spectat ad excommunicationem Tridentinam, *in decisis*... Quoad casum vero tertium sub III. num propositum... non impeditur Ordinarius quominus in casibus propositis... si id expedire judicaverit, excommunicationem decernat, etc. »

d'après ce que nous avons dit dans notre précédent article, à notre avis sa coopération libre à une injustice sacrilège constitue de soi un péché public grave; et dans la pratique cette faute est souvent aggravée par la manière dont les liquidateurs s'acquittent de leurs fonctions.

Cependant il n'est pas impossible que la bonne foi se rencontre; il a pu arriver que des liquidateurs aient accepté leur mandat avec l'intention d'atténuer, par la manière dont ils conduiraient l'opération, le tort fait à l'institut; d'autres, ne distinguant pas entre péché et censure, ont pu être induits en erreur par les discussions relatives à l'excommunication. Il y a là des éléments dont il faut tenir compte dans l'appréciation des cas concrets.

Quant aux *acheteurs* sinon comme excommuniés (puisque le plus souvent ils n'auront pas été nominativement publiés), au moins comme pécheurs publics, on peut et on doit régulièrement leur refuser la sépulture ecclésiastique. Cependant ici encore on tiendra compte des cas de bonne foi. On n'oubliera pas non plus que la peine n'a pas son application quand le moribond s'est réconcilié avec l'église ou a donné des signes suffisants de repentir : mais, en l'espèce, il sera nécessaire que le repentir soit accompagné de la restitution du bien mal acquis ou d'une composition, du moins si les circonstances les rendent possible.

Appendice. — De quelques excommunications autres que celles du Concile de Trente.

Dans la première partie de cette étude nous avions envisagé uniquement l'excommunication portée dans le chapitre XI[e] de la 22[e] Session de Trente. Mais, comme l'a fait observer la Pénitencerie dans sa deuxième réponse à l'Évêque

d'Arras, par suite de circonstances particulières à certains cas d'autres censures peuvent, par accident, trouver leur application.

La Pénitencerie signalait pour le cas qui lui était proposé, la censure portée contre les fauteurs d'hérésie (1). C'est la première des excommunications *spécialement* réservées au Souverain Pontife par la Bulle *Apostolicæ Sedis*. Elle est ainsi conçue : « *Omnes a christiana fide apostatæ ac omnes ac singuli hæretici, quocumque nomine censeantur et cujuscumque sectæ existant, eisque credentes eorumque receptores*, fautores *ac generaliter quilibet eorum defensores.* » Dans l'espèce proposée par l'Évêché d'Arras il s'agissait de la délibération d'un Conseil municipal, ayant pour objet l'achat d'un couvent en vue d'y établir une école laïque (*neutram seu potius acatholicam*), achat qui eut pour effet d'empêcher des catholiques, autorisés par le S. Siège, l'Évêque et les religieuses propriétaires légitimes, d'y constituer une école catholique. La Pénitencerie ne déclare pas expressément que les conseillers coupables d'un vote de ce genre ont encouru l'excommunication ; mais elle attire l'attention de l'Évêque sur l'application possible de cette censure : *Videat Ordinarius an locus sit censuræ contra faventes hæreticos.*

Elle n'a pas voulu trancher la question de savoir si en l'espèce se trouvaient réalisées toutes les conditions requises pour l'excommunication. Pour apprécier ce point, il faut en effet tenir compte des circonstances de chaque cas. En soi, l'entreprise de laïcisation qui se poursuit, a pour but, c'est incontestable, d'effacer des âmes toute notion chrétienne et religieuse : la favoriser efficacement, c'est donc favoriser la propagation non seulement de l'hérésie mais

(1) Rép. II, *ad 3.* (Ci-dessus, p. 220.)

d'une apostasie totale et radicale. Toutefois, pour que cette coopération soit atteinte par la censure, il est nécessaire que ce soit une coopération formelle. Si donc la municipalité, en achetant l'immeuble congréganiste, a eu l'intention de seconder cette œuvre antireligieuse, et c'est bien ce que l'exposé du cas d'Arras permet de conjecturer, il n'est pas douteux que l'excommunication ait été encourue par ceux des conseillers baptisés, qui, ayant conscience de ce qu'ils faisaient, ont donné leur suffrage. La situation serait moins claire, au contraire, si la municipalité, obligée par la loi d'établir une école publique, n'avait eu véritablement pour but que de se procurer un immeuble dans des conditions avantageuses, surtout si elle n'avait pas la commodité d'en trouver un autre et que du reste elle tînt la main à ce que, dans la mesure qui dépend d'elle, la neutralité fût sincèrement respectée. Ces circonstances n'innocentent pas l'injustice de l'acquisition ; mais elles peuvent modifier le caractère de la coopération à l'apostasie.

Outre cette excommunication il en est d'autres qui trouveront parfois accidentellement leur application : signalons parmi les excommunications *spécialement réservées* au Souverain Pontife, dans la bulle *Apostolicæ Sedis*, la septième portée contre ceux qui empêchent l'exercice de la juridiction ecclésiastique ou donnent pour cela secours, conseil ou faveur (1) ; la onzième, relative au privilège du canon (2) ; et parmi les excommunications *simplement*

(1) C'est ce qui arriverait si, par exemple, le liquidateur, tenant sous séquestre un établissement ecclésiastique en exercice (comme un hôpital) empêchait le prêtre qui a charge d'âmes d'y exercer son ministère, ou le prélat d'y faire la visite canonique.

(2) Tel le cas d'arrestation ou incarcération d'un clerc, d'un religieux, d'une sœur même de vœux simples. Pennachi excuse cependant les employés subalternes qui n'agissent que contraints par leurs chefs.

réservées, la sixième (1) et la septième (2) qui concernent la clôture.

Nous avons déjà signalé l'excommunication non réservée que peut faire encourir l'*aliénation illégitime* des biens ecclésiastiques. On entend, on le sait, en cette matière par aliénation non seulement un transfert proprement dit du domaine, mais toute convention qui diminue notablement les avantages de la propriété, comme sont les locations à long terme et les transactions où l'on renonce à une partie de son droit. Par conséquent les accords qui pourraient intervenir entre les supérieurs de l'institut et le liquidateur ou les acquéreurs et qui tendraient à légitimer la vente moyennant compensation partielle, et à plus forte raison le consentement ou la ratification pure et simple de la vente qui constituerait une renonciation gratuite aux droits de la Congrégation, ne sauraient avoir lieu sans une autorisation du Saint-Siège (3), à moins d'urgence (et pourvu que dans ce cas, l'accord soit à l'avantage évident de la communauté.) Faute de quoi, la vente est nulle et le supérieur qui l'a consentie tombe, avec l'acquéreur, sous le coup de la censure.

Il va sans dire que dans tout ce qui précède nous supposons que les conditions générales, requises pour toute censure, se trouvent réalisées : c'est-à-dire, qu'il n'y ait pas ignorance ou crainte grave, mais péché mortel externe et

(1) Elle est relative aux monastères de femmes ; il ne s'agit que des couvents à vœux solennels, comme il y en a en Savoie. Cf. Dom Bastien, p. 25.

(2) On pourrait se demander si à la rigueur ce ne serait pas le cas d'un ménage féminin ou d'une pension de filles venant s'établir *intra septa monasterii*, surtout tant que la communauté ou une partie de la communauté s'y trouverait encore.

(3) L'aliénation exige encore le consentement du Chapitre et une cause raisonnable tirée de la nécessité ou de l'utilité de l'Ordre. Dans le cas où ces conditions ne seraient pas remplies, il y aurait lieu de spécifier cette circonstance en recourant au S. Siège.

consommé joint à la contumace. Nous supposons enfin qu'il s'agit d'un bien vraiment ecclésiastique, c'est-à-dire, en l'espèce, appartenant réellement à la Congrégation.

La Pénitencerie, dans ses deuxièmes réponses à l'Évêque d'Arras ajoute, à ses solutions, une observation importante (1). Dans les cas qui échappent aux excommunications de droit commun et qui cependant, vu leur gravité ou leurs circonstances particulières, paraîtraient mériter une répression sévère, il demeure loisible à l'Ordinaire, s'il le juge opportun, de procéder par censure diocésaine. Notons toutefois que la censure doit avoir été portée avant le délit : le prélat peut établir ou une excommunication *latæ sententiæ* à encourir *ipso facto* sans autre sentence ultérieure, ou une excommunication *ferendæ sententiæ*, qui, le délit commis, nécessitera pour être encourue une sentence judiciaire rendue dans les formes canoniques.

Jules BESSON.

(1) Rép. II *in fin.* (ci-dessus, p. 220.)

De l'aliénation des valeurs de portefeuille

A propos d'une récente décision de la Congrégation du Concile.

Le 17 février 1906, interrogée sur la question de savoir si le *beneplacitum apostolicum* est nécessaire pour aliéner ou échanger les titres au porteur de grande valeur, qui appartiennent au patrimoine ecclésiastique, la S. Congrégation du Concile a répondu affirmativement.

La *Nouvelle Revue Théologique* a reproduit et commenté cette décision dans sa livraison d'août-septembre, (1906, p. 536). Nous l'avions fait aussi dans la *Revue Théologique Française*; et, tout en montrant les fondements juridiques de la décision, nous ne dissimulions pas que l'observation de cette jurisprudence se heurtait à de grandes difficultés pratiques. Cette question intéresse non seulement les Instituts religieux, mais aussi toutes les personnes qui ont l'administration des biens d'église : aussi croyons-nous devoir reproduire ici, à titre de complément d'information, une consultation adressée, à ce sujet, au P. Vermeersch, avec la réponse que le distingué professeur a cru pouvoir y faire dans ses *Periodica*, (septembre, 1906, p. 89).

Le consultant notait d'abord la différence entre les aliénations proprement dites (par exemple la vente d'un titre en vue de se procurer le numéraire nécessaire au paîment d'une dette) et les simples remplacements de titres, comme il s'en produit quand on se défait d'un titre moins sûr ou

moins fructueux pour acheter à sa place un autre titre plus sûr et d'un meilleur revenu. Le correspondant reconnaissait que l'assentiment du Saint-Siège est requis pour le premier genre d'opération ; mais il élevait des doutes au sujet du second.

« La raison, dit-il, (pour laquelle il faudrait le consentement du S. Siège), serait que les canonistes déclarent unanimement que, dans la constitution *Ambitiosæ cupiditati*, la *commutation* est comprise sous le nom d'*aliénation*. Nous pensons au contraire que l'Église exige sans doute le *beneplacitum* quand il s'agit d'échanger les biens immobiliers, mais qu'elle ne l'exige pas quand il s'agit des titres au porteur.

« La raison en est que l'Église ne peut vouloir une chose qui ne serait ni assez raisonnable, ni même moralement possible.

« Pour en comprendre toute l'impossibilité, il est bon de noter que l'administration d'un portefeuille, outre la perception des revenus, consiste tout entière dans l'échange sage et opportun des titres. Un bon administrateur, après avoir transformé son numéraire en titres variés, pour que les œufs ne soient pas, comme l'on dit, tous dans le même panier, doit veiller perpétuellement à changer ceux de ses titres qui sont en danger ou qui peuvent être remplacés avec un intérêt et un profit très probables.

« Sans nul doute, dès le début il faut choisir les titres qui sont exposés à moins de chance et de fluctuation : mais quelque choix que l'on fasse, il sera nécessaire de temps en temps de les remplacer, et cela d'autant plus fréquemment que le portefeuille sera plus considérable et plus fourni de titres variés.

« Par conséquent, si le remplacement de ces titres est soumis au *beneplacitum apostolicum*, les administrateurs des biens ecclésiastiques devront, non plus rarement comme

autrefois, mais habituellement, recourir au Saint-Siège, pour toute la gestion de la très grande partie des biens d'église ; car ces biens consistent chaque jour davantage en titres au porteur. Or que le pouvoir central prenne ainsi la charge, en quelque façon, de gérer des biens répandus dans tout l'univers, cela semble, c'est évident pour tous, peu raisonnable et plein d'inconvénients.

« La première difficulté proviendrait du nombre immense de ceux qui devraient envoyer des demandes pour échange des titres. Ils sont innombrables de nos jours les patrimoines ecclésiastiques qui en tout ou en partie sont composés de titres au porteur. Si chaque fois qu'on échange ces valeurs il fallait demander le *beneplacitum apostolicum*, tel serait le monceau de suppliques envoyées à Rome que le Saint-Siège ne pourrait même pas les lire.

« En outre, si l'on ne veut pas causer ce dérangement pour rien, il serait nécessaire que chaque demande fût soumise au jugement d'hommes compétents. Les titres que peuvent acquérir les établissements ecclésiastiques sont sans nombre. Dans le journal *Le Moniteur des intérêts matériels*, qui ne s'occupe que des principaux titres d'Europe, on compte chaque semaine *plusieurs milliers* de titres. Le banquier le plus habile ne pourrait donner le moindre avis sur la plus grande partie de ces valeurs.

« Mais même en supposant que la supplique envoyée à Rome serait lue par un homme vraiment au courant, la plupart du temps la réponse arriverait trop tard. La valeur des titres suit les vicissitudes des affaires politiques et économiques : aussi arrive-t-il souvent que l'occasion opportune d'un échange s'évanouit au bout de quelques heures. La nécessité de recourir au Saint-Siège pour ces commutations causera donc un dommage plus ou moins grand.

« Elle sera aussi la source de grands ennuis et d'embarras.

La nécessité de recourir à une Congrégation romaine pour obtenir le *beneplacitum* obligera les établissements ecclésiastiques à manifester, peu à peu, aux officiers et employés de cette Congrégation et aux agents qui servent d'intermédiaires, quelles espèces et quel nombre de titres se trouvent dans leur portefeuille. Qui osera affirmer que ces affaires demeureront secrètes au sein de la Congrégation? Parmi les employés subalternes de la S. Congrégation, il peut se rencontrer des hommes peu maîtres du secret des autres et de leur propre langue, pour ne rien dire de plus.

« Il ne semble donc pas que la pensée de l'Eglise ait pu être de prescrire le *beneplacitum* pour l'échange des titres au porteur (1). Et cependant la réponse du 17 février 1906 paraît beaucoup plus sévère. On demande donc si un administrateur prudent doit s'estimer lié par ce décret comme par une loi qui l'oblige? »

En réponse à cette consultation, le P. Vermeersch reconnaît d'abord la gravité des raisons qu'elle fait valoir. Il ajoute que déjà la S. Pénitencerie, dans sa décision du 25 janvier 1888 donnée à l'Évêque de Conversano, avait adopté une jurisprudence plus bénigne. En voici le texte :

Attentis omnibus tolerari, servatis de cætero servandis; id est :

1° Personæ ecclesiasticæ se abstineant a qualibet negotiatione prædictarum *obligationum* et præsertim ab omni contractu qui speciem habeat, ut vulgo dicitur, *di giuochi di borsa* (jeux de bourse).

2° Administratores autem locorum piorum curent ut hi tituli in loco tuto custodiantur.

3° Ne commutentur in alios titulos absque gravi necessitate

(1) La consultation, on ne doit pas le perdre de vue, parle uniquement de la *permutation* des titres, non de leur aliénation pure et simple.

et de consensu Ordinarii, ejusque et administratorum onerata conscientia.

4° Ne alienentur inconsulta S. Sede, quando ad eam recurrendi tempus suppetat.

Puis le directeur des *Periodica* entrant dans les vues du consultant, donne sa pensée. On se souvient que le rapporteur de la cause à la S. Congrégation du Concile avait ainsi résumé son argumentation : les aliénations de titres sont soumises au *beneplacitum* comme celles des autres biens ecclésiastiques; or, au sens juridique, en la matière, les permutations équivalent aux aliénations. C'est ce que conteste le P. Vermeersch.

« Nous accordons sans peine, dit-il, que ces titres doivent être mis au nombre des objets mobiliers précieux et qu'on ne peut les aliéner sans la permission du S. Siège. Mais ce qui précisément est en question c'est de savoir si, oui ou non, l'échange des titres en d'autres titres doit être regardé comme une véritable aliénation. Il est certain que la Pénitencerie a fort bien distingué l'aliénation de l'échange. Et dans le *Monitore Ecclesiastico*, revue qui cependant en cette matière suit une opinion plus sévère, autre est la définition de l'aliénation, autre celle de l'échange : « Les titres sont *aliénés*, dit cette revue quand ils sont appliqués à un autre usage, de manière que l'on est privé de cette source de revenus; ils sont *échangés*, quand le prix reçoit un autre placement fructueux. »

« Il est vrai, les *permutations* sont rapportées aux aliénations. C'est l'avis de tous les auteurs.

« Il ne faut cependant pas entendre cela dans un sens trop absolu. Sinon, l'on ne pourrait sans consulter le Saint-Siège changer de l'argent pour de l'or ou pour des billets de banque, au moins en grande quantité : ce que personne ne

prétendra. Il faut donc tenir compte du genre des possessions, de la manière commune d'apprécier les choses. Or quand il s'agit de titres, un seul point paraît substantiel : conserver intact son capital et lui faire donner un revenu annuel. En cette matière il ne sert de rien de rechercher ce que les auteurs des siècles précédents ont pensé, par exemple, des billets de monts de piété (1). A cette époque, en effet, le prêt à intérêt était en soi défendu ; les contrats de rentes se faisaient rarement et d'une façon plus stable. Aujourd'hui au contraire les titres sont dans un mouvement perpétuel d'échanges. »

D'où le P. Vermeersch conclut : « Haec cum dicta sint, et cum resolutiones 17 februarii 1906 sint formae particularis, non videtur inquietandus esse qui ex principiis ab interrogante propositis conscientiam suam formarit et actionem direxerit. »

On ne peut nier en effet la valeur des raisons alléguées dans la Consultation. Nous sommes d'autant plus portés à en tenir compte, que nous savons que des canonistes très autorisés de la Curie partagent les doutes du P. Vermeersch sur la force strictement obligatoire de ce décret, et, dans ces conditions, nous ne voudrions pas, jusqu'à plus ample déclaration, en imposer la rigoureuse observance.

Nous comprenons très bien que la S. Congrégation envisageant l'opération des échanges en elle-même et abstraction faite des conditions modernes de la fortune en portefeuille, lui ait attribué le caractère d'aliénation au sens de la constitution *Ambitiosæ*. En elle-même, en effet la permutation est juridiquement une aliénation.

(1) Les *monts* représentaient une vraie dette d'État : les acquéreurs des actions appelées *lieux* étaient créanciers. Ainsi le *mont des archives* où Sixte-Quint avait réuni les actes notariés, se composait de 980 lieux à 100 écus donnant chacun aux acquéreurs de ces actions 10 °|₀. (N. D. L. D.)

Mais sa notion se modifie à un double point de vue, si l'on considère cette permutation des titres telle que la font pratiquement les conditions financières de notre époque. D'abord elle est une des conditions mêmes de la conservation du portefeuille, une *nécessité inhérente et connaturelle de* ce genre de biens : ce n'est pas une de ces utilités rares et comme accidentelles qui se produisent de temps en temps en ce qui concerne la conservation des autres biens.

On ne peut lui refuser toute analogie avec la permutation qu'on ferait du numéraire, or ou argent, ou des billets de banque *dans le but de remédier à la fluctuation du change*. De là résultent, en second lieu, l'impossibilité morale et souvent l'inutilité pratique de recourir au Saint-Siège pour faire autoriser chaque acte de ce mouvement perpétuel. C'est pour ces motifs que, malgré toute l'autorité qui s'attache aux décisions de la Congrégation du Concile, il est permis de penser que sa réponse du 17 février ne constitue pas une jurisprudence définitive.

J'ajouterai cependant que d'autres graves raisons, même prises des circonstances de notre époque, ne permettent pas de conclure à une liberté complète de ces échanges. Le but de la législation relative aux aliénations est la protection du patrimoine de l'Eglise. Or une indépendance absolue dans les permutations de titres expose ce patrimoine à de graves dangers. Des opérations peu avisées peuvent, au lieu de lui profiter, diminuer notablement son capital et ses revenus, et des placements aventureux, le dissiper tout entier.

De plus le gain même réalisé par les ventes et les achats habilement négociés, devient une tentation facile de chercher dans ces opérations non plus le maintien normal de son portefeuille, mais un moyen d'enrichir ce portefeuille en se livrant, par un dessein conçu et une intention de lucre, à des échanges continuels qui constitueraient un vrai com-

merce des valeurs de bourse. Autre chose, on le comprend, est apporter, de temps en temps, quelques modifications opportunes dans son portefeuille en vue d'une sage gestion de bon père de famille; autre chose être perpétuellement à acheter à la baisse pour revendre à la hausse en vue de réaliser d'incessants bénéfices, de manière que par le seul fait de ces opérations le capital de l'établissement ecclésiastique aille sans cesse en augmentant. Outre que ce dernier procédé ne paraît pas suffisamment conforme aux lois qui prohibent le négoce aux clercs, il fait courir grand risque, par la force de l'entraînement et par les suggestions des hommes d'affaires, d'aboutir, un jour ou l'autre, à de graves mécomptes.

La conclusion de ces observations, c'est qu'il y a là une *matière nouvelle* que n'a pas encore prévue le législateur et qui sollicite son attention. L'ancienne discipline relative au *beneplacitum apostolicum* est trop rigide pour lui être appliquée; sans doute le nouveau Code canonique déterminera des garanties d'un jeu plus aisé qui assureront une sage administration de cette partie, chaque jour plus considérable, du patrimoine de l'Église.

En attendant, soit que l'on croie pouvoir prendre sur soi de procéder aux permutations, soit que l'on juge plus sûr de se munir d'une dispense apostolique, il sera conforme à l'esprit de la loi d'observer les conditions que prescrit d'habitude le Saint-Siège dans les indults de dispense ou que recommande la nature même des choses : limiter les échanges à ce qu'exige la gestion convenable du portefeuille et ne pas les transformer en négoce de titres; conserver fidèlement au prix des titres vendus sa destination, en le remployant en achat de nouveaux titres; dans le choix de ceux-ci se préoccuper de leur complète sécurité plus encore que de leur valeur productive; et, pour assurer l'exécution de ces diverses garanties, ne pas agir de sa seule autorité mais prendre le consentement de son Ordinaire. J. Besson.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

La fidélité des religieux à leur profession est préférable à leur apostolat scolaire.

Dilecto filio Gabrieli Mariæ Fratrum « a Scholis Christianis » Antistiti generali — Parisios (1).

PIUS PP. X.

DILECTE FILI, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

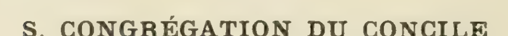
Quum propediem, ut accepimus, solemnem Ordinis conventum habituri sitis, hac utimur occasione libenter tibi tuisque omnibus paternam Nostram significandi voluntatem ; quamquam eam vobis probe perspectam putamus. Namque his miseris Galliæ temporibus, quum bellum in Ecclesiam tam atrox geritur, opus esse intelligimus, ut ad aures bonorum pro justitia et veritate certantium, crebro Summi Ducis sonet vox, quæ ipsorum, sive approbando sive admonendo, contentionem exacuat. Quare vos, qui, uti peculiarem in modum bene estis de civibus vestris meriti, ita præcipuos quosdam ab inimica vi jamdudum toleratis impetus, magnis erectisque animis jubemus esse, rationemque instituti vestri, quantum per has rerum asperitates licet, retinere. Omnino nolimus, apud vos cæterosque vestri similes, quorum religiosum munus est erudire adolescentulos, ea, quam pervulgari audimus, quidquam valeat opinio, institutioni puerili primas vobis dandas esse partes, religiosæ profes-

(1) Nous reproduisons, d'après les *Analecta Ecclesiastica,* le texte intégral de cette lettre qui avait été publiée en partie il y a deux ans.

sioni secundas; idque ætatis hujus ingenio et necessitatibus postulari. Etsi enim his tantis malis, quæ premunt, quoad potest, medendum est, propterea que in multis rebus cedendum tempori, non eatenus tamen descendendum, ut de sanctissimorum institutorum dignitate atque adeo de ipso doctrinæ sacræ patrimonio quid decedat. Itaque in vestra causa illud maneat, religiosæ vitæ genus longe communi vitæ præstare; atque, si magno obstricti estis erga proximos officio docendi, multo majora esse vincula, quibus Deo obligamini. Cæterum liquet ideo vos usque adhuc magistros educatoresque juventutis extitisse eximios (adeo ut vel publice amplissimis laudibus ornaremini), quia tales Ordinis vestri disciplina conformarit ac finxerit. — Quam quidem colite et diligite, ut facitis, summa erga antistites vestros fide studioque, summe inter vos conjuncti; quod autem reliquum est, conscientiæ officii obsequimini, freti Deo. Divinæ auspicem opis, itemque peculiaris Nostræ benevolentiæ testem, tibi, dilecte Fili, et sodalibus tuis universis Apostolicam Benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die XXIII Aprilis MDCCCCV, Pontificatus Nostri anno secundo.

PIUS PP. X.



S. CONGRÉGATION DU CONCILE

I.

Interprétation du décret relatif à la dispense du jeûne eucharistique.

Proposito in S. Congregatione dubio : *An nomine infirmorum qui a mense decumbunt, et idcirco juxta Decretum diei 7 Decembris 1906* (1), *S. Eucharistiam non jejuni sumere*

(1) Ci-dessus, pp. 92 et 155.

possunt, intelligantur solummodo infirmi qui in lecto decumbunt, an potius comprehendantur quoque qui, quamvis gravi morbo correpti et ex medici judicio naturale jejunium servare non valentes, nihilominus in lecto decumbere non possunt, aut ex eo aliquibus horis diei surgere queunt.

Eadem S. Congregatio diei 6 Martii 1907 respondendum censuit : *Comprehendi, facto verbo cum SS.mo ad cautelam.*

Die vero 25 Martii currentis anni SS mus D.nus Noster Pius PP. X, audita relatione infrascripti Secretarii S. C. Concilii, resolutionem ejusdem S. C. ratam habere et confirmare benigne dignatus est et publicari mandavit, contrariis quibuscumque minime obstantibus.

VINCENTIUS Card. Episc. Præn., *Præfectus.*

L. ✠ S.

C. DE LAI, *Secretarius.*

Cette réponse confirme l'interprétation large qu'on avait assez généralement donnée au mot *Decumberent*, interprétation que la S. Congrégation a jugée probable, puisqu'elle n'a recouru au Saint-Père que *ad cautelam.*

On remarquera toutefois qu'elle ne vise dans cette décision que l'hypothèse où la maladie même empêche l'intéressé de garder le lit et celle où son mal ne lui permet de se lever que quelques heures par jour.

Peut-on l'étendre au cas où il est en état de se lever durant toute la journée, sans pouvoir sortir de sa chambre ou de la maison? Le plus habituellement le fait se produira pendant la convalescence, à la suite d'une maladie qui d'abord a retenu le malade au lit : il peut donc alors continuer à user de la dispense. Mais que penser d'un état de santé qui sans l'obliger à garder le lit, le confine cependant depuis un mois dans sa maison et ne paraît pas devoir à bref délai lui permettre de sortir? Nous pensons que, eu égard au but du Décret, l'interprétation large est encore permise ici, quoique le mot *Decumberent* s'y prête moins et que la nouvelle décision fasse naitre quelque doute.

Mais, comme l'avait déjà indiqué la *N. R. Th.* il est difficile

d'étendre la dispense aux personnes qui sortent habituellement de chez elles, quoiqu'elles ne puissent pas le faire à jeun. Je dis *habituellement*, car, avec le P. Vermeersch et Dom Bastien, dans son nouveau commentaire (1), nous croyons que l'on peut faire bénéficier de la dispense les convalescents auxquels on permet quelques courtes sorties faites avec précaution aux bonnes heures de la journée et qui ne peuvent pas encore tenter, surtout à jeun et le matin, d'aller à l'église.

II
Nouveau décret sur les honoraires de messes.

DE SATISFACTIONE MISSARUM.

Recenti Decreto *Ut debita* diei XI mensis Maii MCMIV (2), hæc S. Congregatio, varias complexa leges ante jam datas de Missarum oneribus religiose adimplendis, adjectis opportunis declarationibus interpositaque severa sanctione, providere studuit ut res omnium sanctissima summo apud omnes in honore esset, periculumque amoveretur, ne quis ullo modo piis fidelium voluntatibus quidquam detraheret. Hæ tamen quum essent Sedis Apostolicæ curæ et Episcoporum sollicitudines, non defuerunt abusus ac legis violationes, super quæ Sacra eadem Congregatio excitandam denuo censuit Antistitum vigilantiam.

Constat enimvero, haud paucos, non obstantibus notissimis canonicis præscriptionibus, minime dubitasse de Missarum accepta stipe suo marte demere aliquid, retentaque sibi parte pecuniæ, ipsas Missas aliis celebrandas committere, ea forte opinione ductos, id sibi licere vel ob assensum sacerdotis, animo plus minus æquo recipientis, vel ob finem alicujus pii operis juvandi, exercendæve caritatis.

Fuerunt etiam qui contra toties inculcatas leges, præsertim contra num. 3um ejusdem Decreti, hoc genus industriæ sibi adsciverunt, ut Missarum numerum, quem possent maximum,

(1) *De frequenti quotidianaque communione*, p 207.
(2) *Nouvelle Revue Théologique*, t. XXXVI, p. 388.

undique conquisitum colligerent. Quo haud semel factum est, ut ingens earum copia manibus privatorum hominum fuerit coacervata; ideoque manserit obnoxia periculo, quod quidem, remota etiam humana malitia, semper imminet rebus privatæ fidei commissis.

Denique sunt reperti qui, a lege discedentes expressa num. 5° Decreti, Missas celebrandas commiserint, non modo copiosius quam liceret largiri privatis, sed etiam inconsideratius; quum ignotis sibi presbyteris easdem crediderint, nominis titulive alicujus specie decepti, vel aliorum commendationibus permoti, qui, nec eos plane nossent, nec assumpti oneris gravitatem satis perspectam haberent.

Talibus ut occurratur disciplinæ perturbationibus utque damna gravissima, quæ violationem Decreti *Ut debita* consequi solent, pro viribus propulsentur, hæc S. Congregatio, jussa faciens SS.mi D. N. Pii Papæ X, Episcopos omnes aliosque Ordinarios admonet, ut curam omnem et vigilantiam adhibeant in re tanti momenti, edoceantque clerum et administratores piorum legatorum, quanta ex inobservantia et contemptu legis pericula proveniant; quo onere ipsorum conscientia gravetur; quam temere arbitrium suum legibus anteponant, quas diuturna rerum experientia ad rei augustissimæ tutelam collocavit; qua denique sese culpa obstringant; quibus pœnis obnoxii fiant.

At malo radicitus extirpando Emi Patres necessarium insuper censuerunt huc usque præscriptis nova quædam addere. Itaque re discussa primum in Congregatione diei 23 mensis Martii 1907, ac denuo in sequenti die 27 Aprilis, sub gravi conscientiæ vinculo ab omnibus servanda hæc statuerunt :

I. Ut in posterum quicumque Missas celebrandas committere velit sacerdotibus, sive sæcularibus sive regularibus extra diœcesim commorantibus, hoc facere debeat per eorum Ordinarium, aut ipso saltem audito atque annuente.

II. Ut unusquisque Ordinarius, ubi primum licuerit, suorum sacerdotum catalogum conficiat, describatque Missarum numerum, quibus quisque satisfacere tenetur, quo tutius deinceps in assignandis Missis procedat.

III. Denique si qui vel Episcopi vel sacerdotes velint in posterum Missas, quarum exuberet copia, ad Antistites aut presbyteros ecclesiarum quæ in Oriente sitæ sunt, mittere, semper et in singulis casibus id præstare debebunt per S. Congregationem Propagandæ Fidei.

His autem omnibus ab infrascripto Secretario relatis eidem SSmo D. N. in audientia diei 28 mensis Aprilis, Sanctitas Sua deliberationes Emorum Patrum ratas habuit et confirmavit, easque vulgari jussit, contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Datum Romæ die 22 mensis Martii 1907.

VINCENTIUS Card. Episc. Prænestinus, *Præfectus.*

C. DE LAI, *Secretarius.*

I. La première prescription de ce décret exige qu'on ne confie pas de messes à des prêtres demeurant hors du diocèse sinon par l'entremise ou du moins sans l'avis et l'assentiment de *leur* Ordinaire. Il s'agit donc non de l'*Ordinaire de celui qui confie les messes*, mais de l'*Ordinaire de celui auquel on confie les messes*. De plus le texte porte non « per *loci* Ordinarium » mais « per *eorum* Ordinarium » : c'est-à-dire, de l'Ordinaire auquel est soumis le prêtre célébrant : l'Evêque diocésain ou le prélat quasi-diocésain et leurs vicaires-généraux pour les prêtres séculiers ; le Provincial ou autre prélat régulier (1) pour les religieux exempts.

On pourra se demander si cet article regarde tous les fidèles, en sorte que personne ne puisse faire célébrer des messes par des prêtres domiciliés hors du diocèse sans observer la formalité prescrite ; ou si au contraire la prescription ne vise que les personnes, ecclésiastiques ou laïques, qui ont des charges de messes et désirent se libérer par le ministère de ces prêtres. Jusqu'à plus ample déclaration, cette seconde interprétation nous paraît plus probable.

(1) Et par conséquent le Supérieur local là où il a vraie juridiction au for externe.

A vrai dire les mots *Quicumque velit* sont généraux ; et ce sens général ressort davantage si on les rapproche du libellé du 3e article qui ne s'applique expressément qu'aux *Évêques* et aux *prêtres*. En outre l'Église a certainement le pouvoir d'interdire aux fidèles de donner des honoraires pour faire dire des messes hors du diocèse ; car il y a là un quasi-contrat, et il appartient au pouvoir public de déterminer et d'imposer les conditions et formalités pour les contrats.

Mais néanmoins on ne doit pas facilement supposer que le Saint-Siège veuille restreindre sur ce point la liberté des fidèles qui disposent spontanément de leurs propres biens. Il paraît donc normal de prendre ici les termes du décret dans leur sens strict : il porte : « Quicumque missas celebrandas *committere* velit sacerdotibus... » Le mot *committere*, *donner commission*, suppose que celui qui confie les messes à un autre, en avait charge lui-même : tels les prêtres qui ne peuvent satisfaire à leurs obligations dans les délais prescrits par le décret *Ut debita* et les administrateurs ou autres exécuteurs des pieuses volontés des fidèles.

Il est nécessaire d'avoir au moins l'avis et l'assentiment de l'Ordinaire. Puisque le décret ne précise pas d'avantage, l'assentiment écrit n'est pas nécessaire ; de même il suffit de l'avis et agrément donnés par un intermédiaire sûr.

De plus l'Ordinaire ne peut refuser arbitrairement de transmettre les messes au prêtre destinataire ou de consentir à ce qu'on les lui envoie : il n'est fondé à un refus, que si ce destinataire n'est pas en état de satisfaire aux prescriptions du Décret *Ut debita*. A plus forte raison, l'autorité diocésaine ne saurait s'appuyer sur la nouvelle discipline pour interdire aux prêtres ou aux fidèles d'envoyer des honoraires hors du diocèse, puisque cette discipline consacre, au con-

traire, implicitement leur droit, en régularisant son exercice (1).

Les prescriptions de cet article ne concernent que les prêtres demeurant hors du diocèse : dans l'intérieur du diocèse, toute liberté est laissée, sous réserve cependant des indications de l'article VI du décret *Ut debita* (2).

II. Le dernier article renferme une prescription spéciale pour les *Églises situées en Orient* « Ecclesiarum quæ in Oriente sitæ sunt ».

Il est assez facile de comprendre qu'il a pour but de remédier à l'abus signalé plus haut dans le § *Denique sunt*.

Les *Acta S. Sedis* pensent que cet article s'applique à tous les évêques et prêtres, de quelque rite qu'ils soient, demeurant en Orient. Les mots : « Ecclesiarum quae in Oriente sitæ sunt » visent en effet les *diverses Églises d'Orient*. Mais on se demandera, s'il ne faut pas, surtout dans une matière restrictive, les entendre uniquement des Églises proprement dites au sens juridique, c'est-à-dire, hiérarchiquement organisées en patriarcats ou en diocèses, et non des Délégations, Vicariats ou Préfectures apostoliques : ce qui revient en pratique à les entendre à peu près des Églises des rites Orientaux?

Quoiqu'il en soit, nons pensons, avec le P. Ferreres (3), que cet article n'enlève pas aux prélats réguliers leur droit de recevoir des honoraires pour les religieux missionnaires

(1) Il y a cependant une exception à cette liberté : aux termes de l'art. 4 du Décret *Ut debita*, les prêtres doivent remettre *à leur propre Ordinaire* au bout de l'année les honoraires dont ils ne se seraient pas encore acquittés.

(2) « Qui missas...proprio Ordinario...tradiderit ab omni obligatione coram Deo et Ecclesia relevari. Qui... aliis... tradiderint, obligatione teneri usque dum peractæ celebrationis fidem non sint assecuti. »

(3) *Razon y Fé*, Août 1907.

d'Orient soumis à leur juridiction, ou de leur envoyer ceux qu'ils reçoivent.

Ajoutons que les Évêques seuls et les prêtres sont tenus à l'observation de cet article, et uniquement pour les messes en surabondance dont les prêtres auraient à se décharger conformément à l'article 5e du décret *Ut debita*, ou que les Evêques transmettraient conformément à l'article 7e du décret. « Si qui vel *Episcopi* vel *Sacerdotes* velint in posterum missas, quarum exuberet copia... » Et la prescription regarde les messes qu'ils confieraient ainsi à l'*avenir*, non celles qu'ils auraient déjà confiées (1). J. B.

III

Irrégularités. Autels portatifs.

Irrégularité pour cause d'épilepsie. *Bononien. disp. ab irregular., 23 février 1905.* Per summaria precum. — Antoine D., diacre, âgé de 27 ans, est atteint depuis dix ans d'épilepsie légère, survenue à la suite des vives impressions causées par un insuccès aux examens. Au début, les attaques se produisaient tous les deux ou trois jours; puis, il y eut entre elles dix-huit mois, voire même trois ans d'intervalle. La dernière attaque est de décembre 1905. Il demande dispense pour être ordonné prêtre. A une première supplique, le 20 février 1906, la S. Congrégation a répondu : *Dilata.* A un nouveau recours, elle a répondu le 23 février 1907 : « *Arbitrio et prudentiæ E.mi Archiespicopi juxta mentem, facto verbo cum SS.mo.* Mens autem est, *ut orator celebret in oratorio privato cum adsistentia alterius sacerdotis, usque dum judicio*

(1) Dans le catalogue que prescrit l'article 2, il suffit, semble-t-il, d'inscrire les messes dont les prêtres ont charge fixe, (comme sont les fondations et les messes *pro populo*), ainsi que les messes manuelles que l'Ordinaire leur confierait ou autoriserait qu'on leur confiât.

medici non constet de plane recuperata valetudine, et sub lege ut perseveret in valetudine ipsa assidue curanda. »

Quoique l'épilepsie soit en général très opposée à la sécurité et au respect nécessaires au saint ministère, et qu'en l'espèce, le suppliant en soit certainement atteint, que du reste ni des talents extraordinaires en lui ni le manque de prêtres dans le diocèse ne motivent une dispense, le rapport a cependant fait valoir 1° que la maladie d'Antoine D. est au jugement des médecins légère et guérissable, et que l'expérience déjà faite confirme ce diagnostic. 2° La jurisprudence de la Congrégation est favorable à la dispense, *in Volaterrana*, 9 julii 1825 (1) et *in Bisinianen.* 24 nov. 1906. Dans cette dernière cause, il y avait eu un accès en 1903 et deux en 1904 : le dernier datait à peine d'un an. Il est vrai, on refusa la dispense *in Lugdunen.*, 26 aug. 1905; mais il y avait eu quatre ou cinq accès durant l'année qui précéda la supplique; et si on la différa jusqu'à complète guérison *in Treviren.*, 27 janvier 1866 et *in Venetiar.*, 12 sept. 1896, c'est qu'il s'agissait de clercs non encore admis aux ordres majeurs : ici il s'agit d'un diacre à promouvoir au sacerdoce; l'Église est plus indulgente. 3° Le danger d'irrévérence envers les SS. Mystères est très improbable; car il s'agit d'un homme encore jeune, déjà à peu près guéri et dont le mal était non pas héréditaire mais dû à une cause fortuite. Les attaques d'épilepsie sont du reste le plus souvent précédées des symptômes avant-coureurs (2). On préviendra l'étonnement des fidèles en imposant la condition que le suppliant ne célébrerait que dans un oratoire privé. 4° Il faut enfin lui tenir compte de ses grandes qualités morales : et puis un refus renouvellerait peut être sa maladie.

Autels portatifs, privilèges « antetridentina ». — *Cæsaraugustana et Matriten. Indultorum circa oratoria et aras*

(1) Il s'agissait d'un diacre qu'on croyait guéri mais qui à la suite d'un jour de jeûne avait ressenti une légère excitation. La Congrégation répondit : *Pro gratia dispensationis et habilitationis arbitrio et conscientia Episcopi.*

(2) Pas toujours cependant. Rien dans le rapport n'indique que l'existence de ces symptômes ait été constatée dans le suppliant.

portatiles. 23 martii 1907. Per summ. prec. — Les Ordinaires de Saragosse et de Madrid interrogèrent récemment la S. Congrégation sur la permanence d'un privilège de Clément VII, du 29 mars 1530, aux termes duquel les indultaires, douze autres personnes et leurs femmes, enfants, petits-enfants, cousins des deux sexes, présents et futurs, pouvaient faire célébrer sur un autel portatif en tout lieu décent, même non sacré et quoique soumis à l'interdit local (1). On interrogeait aussi sur un privilège analogue de Léon X du 29 mars 1522 La S. Congrégation a répondu : *Privilegia altaris portatilis concessa ante Concilium Tridentinum et deinde non confirmata esse sublata : et ad mentem.* — A s'en tenir au texte du Concile de Trente, on y trouve clairement exprimée la révocation du pouvoir des évêques d'accorder dans l'avenir l'autel portatif; mais il faut le reconnaître! on y voit moins clairement la révocation des pouvoirs *déjà concédés*, surtout de ceux concédés par le *Saint-Siège*. On peut cependant la déduire de la délégation apostolique, conférée aux Ordinaires par le Concile à l'effet d'empêcher, nonobstant tout privilège, la célébration dans les maisons privées, et tout ce qui se rapporterait à ces genres d'abus, *quæcumque alia huc pertinere visa fuerint* (2); et cette interprétation admise

(1) Voici le dispositif de ce bref accordé à Juan de Francia et Ugo Urries : « Liceat tibi et prædictis gaudere altari portatili cum debitis reverentia et honore, super eoque in locis congruentibus et honestis, etiam non sacris et ecclesiastico interdicto quavis etiam Apostolica auctoritate suppositis, dummodo causam non dederis et ipsi non dederint hujusmodi interdicto, nec per te exstet nec per illos, quominus ea propter quæ appositum fuerit Apostolicum interdictum executioni debitæ demandentur, et antequam elucescat dies, per se ipsos qui presbyteri (sunt) aut erunt, ac ipsi per proprium vel alium sacerdotem regularem idoneum in tua et ipsi in sua vel alterius ipsorum ad familiarum domesticorum et extraneorum quinque vel sex præsentia, excommunicatis et interdictis exclusis, missas et alia divina officia celebrari facere ac illis interesse... ac quocumque tempore etiam interdicti eucharistiam et alia ecclesistica sacramenta a quocumque sacerdote quoties oportuerit (præterquam in die Pasch. Resurrect. Dominicæ) recipere... »

(2) « Neve patiantur (episcopi) privatis in domibus atque omnino extra ecclesiam, et ad divinum tantum cultum dedicata Oratoria ab eisdem Ordi-

aujourd'hui communément (1) est l'interprétation officielle du Saint-Siège, comme il résulte du bref *Usum altaris* de Grégoire XIII, 1er oct. 1579; et de la Const. *Magno cum animi* (§ 29) de Benoît XIV, 2 juin 1751; ainsi que de la jurisprudence de la Congrégation du Concile. C'est aussi celle de la Congrégation des Rites *in Ord. aut Militiæ Velleris Aurei* **3273** (5512) (2). — La décision actuelle la confirme. Elle se rapporte directement à l'autel strictement portatif ou viatique, c'est-à-dire, élevé dans un lieu profane. Mais on remarquera que le rédacteur du protocole l'a étendue aussi à la faculté d'ériger des oratoires privés : *Indultorum* circa oratoria *et aras portatiles*; et de fait les indultaires espagnols, en l'espèce, usaient de leur privilège pour avoir chez eux une chapelle domestique. La jurisprudence sur ce point, est la même pour l'oratoire privé et pour l'usage de l'autel viatique (3).

nariis designanda et visitanda, sanctum hoc sacrificium a sæcularibus aut regularibus quibuscumque peragi.

« ... Hæc igitur omnia *quæ summatim enumerata sunt*, omnibus locorum Ordinariis ita proponuntur, ut *non solum ea ipsa, sed quæcumque alia huc pertinere visa fuerint*, ipsi pro data sibi a sacrosancta Synodo potestate ac etiam ut Delegati Sedis Apostolicæ, prohibeant, emendent, corrigant, statuant, atque ad ea inviolate servanda censuris ecclesiasticis aliisque pœnis, quæ illorum arbitrio constituentur, fidelem populum compellant, non obstantibus privilegiis, exemptionibus, appellationibus ac consuetudinibus quibuscumque. » Sess. 22 cap. unit. *De obs. et vit.*

(1) Cf. Gattico, *De usu alt. port.* c. XIII, n. 1-13; Fagnan, in c. *In his, De Privileg.*; Benoît XIV, *De sacr. miss.* l. III, c. 6, et *Instit. eccl.* 34, § 3. — Vermeersch, *De religiosis*, n. 468.

(2) Cf. *Suffragium super Constitutione Pii VI* au sujet du décret **2586** (4548), dans la nouvelle collection, t IV, p. 172 et suiv.

(3) La S. Congrégation a ajouté *Ad mentem*. Elle aura sans doute par mode de dispense autorisé les indultaires à user de leur privilège, en y mettant quelques restrictions : à savoir l'Ordinaire constatera au préalable la réalite de la descendance et la conduite chrétienne des indultaires, ils n'useront du privilège que dans un oratoire domestique et sous les clauses de style actuel; le privilège à l'avenir ne passera qu'aux enfants et à la première génération des indultaires en possession. C'est du moins ce que proposait le rapport.

COMMISSION BIBLIQUE

Le quatrième Évangile.

DE AUCTORE ET VERITATE HISTORICA QUARTI EVANGELII.

Propositis sequentibus dubiis Commissio Pontificia « de Re Biblica » sequenti modo respondit :

Dubium I. Utrum ex constanti, universali ac solemni Ecclesiæ traditione, jam a sæculo II decurrente, prout maxime eruitur : *a*) ex SS. Patrum, scriptorum ecclesiasticorum, imo etiam haereticorum, testimoniis et allusionibus, quæ, cum ab Apostolorum discipulis vel primis successoribus derivasse oportuerit, necessario nexu cum ipsa libri origine cohaerent ; *b*) ex recepto semper et ubique nomine auctoris quarti Evangelii in canone et catalogis sacrorum Librorum ; *c*) ex eorumdem Librorum vetustissime manuscriptis codicibus et in varia idiomata versionibus ; *d*) ex publico usu liturgico inde ab Ecclesiæ primordiis toto orbe obtinente ; præscindendo ab argumento theologico, tam solido argumento historico demonstretur Joannem Apostolum et non alium quarti Evangelii auctorem esse agnoscendum, ut rationes a criticis in oppositum adductæ hanc traditionem nullatenus infirment ?

Resp. — *Affirmative.*

Dubium II. Utrum etiam rationes internæ quæ eruuntur ex textu quarti Evangelii sejunctim considerato, ex scribentis testimonio et Evangelii ipsius cum I. Epistola Joannis Apostoli manifesta cognatione, censendae sint confirmare traditionem quæ eidem Apostolo quartum Evangelium indubitanter attribuit? Et utrum difficultates quæ ex collatione ipsius Evangelii cum aliis tribus desumuntur, habita præ oculis diversitate temporis, scopi et auditorum pro quibus vel contra quos auctor scripsit, solvi rationaliter possint, prout SS. Patres et exegetæ catholici passim præstiterunt?

Resp. — *Affirmative ad utramque partem.*

DUBIUM III. Utrum, non obstante praxi quae a primis temporibus in universa Ecclesia constantissime viguit, arguendi ex quarto Evangelio tamquam ex documento proprie historico, considerata nihilominus indole peculiari ejusdem Evangelii, et intentione auctoris manifesta illustrandi et vindicandi Christi divinitatem ex ipsis factis et sermonibus Domini, dici possit facta narrata in quarto Evangelio esse totaliter vel ex parte conficta ad hoc ut sint allegoriæ vel symbola doctrinalia, sermones vero Domini non proprie et vere esse ipsius Domini sermones, sed compositiones theologicas scriptoris licet in ore Domini positas?

Resp. — *Negative.*

Die autem 29 Maii ann. 1907, in Audientia ambobus R.mis Consultoribus ab Actis benigne concessa, Sanctissimus prædicta Responsa, rata habuit ac publici juris fieri mandavit.

FULCRANUS VIGOUROUX P. S. S.
LAURENTIUS JANSSENS O. S. B.
Consultores ab Actis.

Relevé de quelques autres décisions.

I. ORDRE DU S. SÉPULCRE. — Par le bref *Quam multa te*, du 3 mai 1907, S. S. Pie X autorise les membres de cet Ordre a mettre à leur décoration un trophée militaire, décrit dans le bref et ajoute au costume un manteau de laine blanche orné à gauche d'une croix rouge. Le Patriarche latin de Jérusalem, en sa qualité de Lieutenant de l'Ordre (dont le Souverain Pontife retient la Grande Maîtrise), est confirmé dans son droit de délégation apostolique pour nommer des Grand-Croix, Commandeurs et Chevaliers; et il peut, pour les affaires de l'Ordre, choisir, dans son sein, des représentants de son autorité, ayant droit de porter un insigne spécial.

II. AUMÔNIERS DE L'ARMÉE ET DE LA MARINE ANGLAISE. — Un décret de la Propagande, en date du 15 mai 1906, règle leur nomination, leur dépendance hiérarchique et leur juridiction.

III. Indults de dispense de résidence. — Mgr l'Evêque de Malaga, sollicitant du S. Siège la dispense de la résidence pour certains curés, exprimait le désir que la S. Congrégation du Concile insérât, dans l'indult, des clauses particulières afin d'assurer le service et l'entretien des coadjuteurs suppléants. Le Cardinal Préfet lui a répondu, le 31 mai 1906 que, vu les termes de l'indult et le pouvoir d'exécution qui en était confié à l'Ordinaire, il pouvait prendre lui-même les mesures proposées :

« Cum in formula rescripti qua parochis indulgetur dispensatio a residentia addita sit clausula « *dummodo per idoneum substitutum, qui diu noctuque resideat, animarum curæ plene consultum sit* »; et cum gratia ipsa concessa sit *in forma commissoria*, liquet parochos ipsos non posse a residentia abire, nisi prius Ordinarius executioni rescriptum mandaverit. Hæc autem executio subordinata est conditioni de substituto inveniendo qui spondeat residere et animarum curæ vacare. Itaque in potestate Amplitudinis Tuæ est facere quod in litteris 24 Aprilis poscebas relate ad nonnullos parochos a residentia dispensandos. »

IV. Révision des leçons de la vulgate. — La Commission biblique, par lettre de S. É. le Cardinal Rampolla, en date du 30 avril 1907, a informé le Rme P. Abbé Primat des Bénédictins que, sur la proposition de la Commission, le Souverain Pontife confiait à son Ordre l'honorable charge de faire officiellement un important travail préliminaire à la correction de la Vulgate : à savoir, la collation des variantes de la Vulgate qui se rencontrent dans les divers manuscrits et les écrits des SS. Pères, travail commencé déjà par divers érudits et notamment par le P. Vercellone.

V. Condamnation locale de « dogme et critique. » — On sait que divers Evêques de France ont condamné dans leurs diocèses respectifs cet ouvrage de M. Edouard Le Roy : une première condamnation était émanée auparavant, le 24 mai 1907, pour le diocèse de Rome, du Cardinal Vicaire de Sa Sainteté : il y est défendu, « sous peine de péché mortel, de vendre, lire ou retenir le livre. »

Consultations

I.

1° La messe de Requiem n'est-elle pas de précepte ainsi que les absoutes, *ut pro adultis*, lorsqu'on célèbre les funérailles avec messe, pour des enfants morts à l'âge de raison, mais avant la première communion ?

2° Ne pourrait-on pas chanter une messe votive solennelle en l'honneur de Marie, le dimanche après le 8 décembre — un jour de solennité de la Congrégation — en vertu du n. 3, titre : « Indulgences pour tous les fidèles » de la pièce qui est expédiée, en même temps que le diplôme d'agrégation, par le Général de la Compagnie de Jésus, aux nouvelles congrégations ?

3° Si les statuts diocésains ne défendent rien dans la matière, faut-il avoir une permission expresse pour chanter solennellement le *Te Deum ?*

4° J'ai reçu le pouvoir de bénir et d'indulgencier les chapelets comme les PP. Croisiers, d'un simple signe de croix, de même les chapelets des Dominicains. On ne spécifie pas dans mes lettres que je puis le faire aussi *en public*. Pourrais-je le faire par exemple, du haut de la chaire, comme le font les religieux ?

1° C'est en effet l'usage de la raison et non la première communion qui est à considérer ici. Le Rituel romain (1) indique clairement quels sont les enfants à ensevelir d'après le rite de l'*Ordo sepeliendi parvulos* : « Cum igitur infans vel puer baptizatus defunctus fuerit *ante usum rationis...* »

Ce passage aide à préciser le sens qu'il faut attacher à l'expression « *pueri qui ante annos discretionis obie-*

(1) Tit. VI, cap. VII, n. 1.

runt » du chapitre précédent. Comme le Rituel romain ne donne que deux rites de sépulture, si on ne peut employer l'*Ordo sepeliendi parvulos*, on devra nécessairement célébrer, même pour les enfants morts avant la première communion (1), mais ayant atteint l'âge de raison, la messe de *Requiem* avec les absoutes.

2° La bulle de Benoît XIV, *Gloriosæ Dominæ* du 27 septembre 1748, à laquelle il est fait ici allusion, autorise les Congrégations de la sainte Vierge à prendre pour *titulaire principal* n'importe quel mystère ou fête de la sainte Vierge. Elle autorise de plus, et c'est l'usage communément adopté, lorsque dans la même église ou dans la même communauté il y a plusieurs congrégations, le choix d'un *patron ou titulaire secondaire*. La bulle permet aussi, au directeur de la congrégation, qui n'a pas de patron secondaire, de désigner un jour où chaque année on célèbrera une seconde solennité de la Congrégation.

Benoît XIV permet de renvoyer les fêtes des titulaires au dimanche suivant (infra octavam) et de célébrer ce jour-là, même en occurrence avec un office double, une messe solennelle *de festo translato*. Par conséquent, si la Congrégation a pour titulaire principal l'Immaculée Conception, il n'y a pas de doute qu'on puisse célébrer le dimanche suivant la messe solennelle de l'Immaculée Conception suivant les règles liturgiques pour les messes des solennités transférées.

En sera-t-il de même, si la congrégation a pour titulaire uue autre fête de la sainte Vierge, l'Assomption, par exemple? Et pourrait-on, dans ce cas, célébrer aussi la fête de l'Immaculée-Conception, comme il vient d'être dit? A

(1) Coppin et Stimart, *Sacræ liturgiæ compendium* (1905), n. 716, p. 539. Cfr. Van der Stappen, *Sacra liturgia*, t. IV, qu. 289.

interpréter strictement la bulle, il semblerait bien que la faculté de célébrer une messe solennelle *de festo translato* n'est accordée que pour les fêtes des titulaires, et qu'on peut en user deux fois l'an seulement lorsque la Congrégation a deux titulaires, un mystère ou une fête de la sainte Vierge, et *un autre* patron secondaire, S. Louis, les SS. Anges, etc.

Le R. P. Beringer néanmoins interprète plus largement la bulle et permet cette messe *de festo translato* à la seconde solennité de la Congrégation (1). On pourra donc, en pratique, suivre une interprétation aussi autorisée et le dimanche choisi pour la seconde fête de la Congrégation, chanter une messe votive solennelle de la sainte Vierge, mais la messe de la fête qui a motivé le choix du directeur. Dans le cas posé, on pourra donc, semble-t-il, même si la Congrégation est sous le vocable d'un autre mystère de Marie, célébrer la messe solennelle de l'Immaculée-Conception, si cette fête est choisie comme seconde solennité.

3° Ce n'est pas nécessaire et il est loisible au recteur de chaque église de faire chanter le *Te Deum* sans la procession marquée au Rituel romain *pro gratiarum actione*. Car, si on devait faire la procession, la permission de l'Ordinaire est requise. Les recteurs doivent néanmoins se montrer prudents et ne pas se hâter de faire des cérémonies d'action de grâces, surtout pour les évènements d'ordre public. Ils peuvent se montrer plus faciles *pro privata causa*.

4° Tout dépend des termes de la faculté accordée. Si elle porte la clause *privatim* on ne peut en user en public (S. C. Ind. 7 janv. 1843). On le pourrait, dans le cas contraire.

R. T.

(1) *Les Indulgences*, 2e édit. française (1893), t. II, pp. 225-226.

II.

Je suis tenu à la loi de l'abstinence, non à celle du jeûne; quelle quantité de *mets défendus* puis-je prendre, sans atteindre la matière requise pour un péché mortel?

Tout le monde est d'accord que la violation de l'abstinence, si elle constitue un péché grave, peut aussi, à raison de la légèreté de matière, ne constituer qu'une faute vénielle. Mais où commence la matière grave? Lehmkuhl répond : « Tam parum convenit inter scriptores, ut apud multos videas singularem rigorem in hac præcipue re observari (1) ».

Comme exemple de cette rigueur, on peut citer l'opinion des *Salmanticenses*, de Diana, de Roncaglia qui regardent comme matière grave une quantité de viande dépassant la huitième partie d'une once (2), environ 3 gr. 1/2 (3). Lehmkuhl, *l. c.*, dit encore : « Qui moderate sentiunt, aliqui dicunt materiæ parvæ limitem esse dimidiam unciam (v. Gury, I, n. 486); alii quantitatem, quæ magnitudine circiter æquet nucem avellanam; alii (v. Reuter, p. 2, n. 167) quod moraliter superet unciam pro materia gravi habent; alii, ut Stoz, putant non esse materiam gravem, nisi fere accedat ad duas uncias, (*Trib. Pœnit.*, l. I, p. 3, n. 528) aut nisi scandalum detur ».

On le voit, à s'en tenir aux arguments d'autorité, l'écart est grand entre les opinions extrêmes, puisqu'il va de 4 gr. à 60 gr. Pouvons-nous arriver à plus de précision par des arguments de raison? Cela ne paraît pas impossible.

Gury nous fournira un premier élément de solution « Omnes conveniunt, dit-il, eam esse quantitatem gravem,

(1) Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. I, n. 1207, IV.
(2) L'once romaine équivaut à 29 gr. 20 cent.
(3) S. Alph. de Liguori, *H. Ap.* tr. 12, n. 20, adopte cette opinion.

quæ notabiliter nutrit, ut quemadmodum in die jejunii, quantitas cibi notabiliter nutrientis præter licitam comestionem, est materia gravis; ita in die abstinentiæ, quantitas carnis notabiliter nutrientis sit materia gravis (1) ».

Cette règle nous permettra de ne pas considérer comme matière grave des quantités qui ne dépasseraient pas un huitième ou une moitié d'once, ou la grosseur d'une noisette, ou même une once entière. Elle nous permettra de considérer comme sérieusement probable l'opinion de Stoz, citée plus haut. Elle nous permettra même de regarder comme soutenable la conclusion de Ballerini : « Ceterum sententia Stoz probabilis est et forte ampliari potest, ut, quemadmodum in die jejunii quantitas duarum unciarum extra refectionem et cœnulam non est materia gravis (Gury, *l. c.*, n. 494 q. 7); ita in die abstinentiæ quantitus duarum unciarum carnis adhuc sit materia levis. Utique hæc magis nutrit quam tantumdem cibi quadragesimalis; sed advertendum quoque est in die abstinentiæ nutritioni nullum limitem poni seu non prohiberi quominus se quisque nutriat, quoties et quantum ei libuerit (2) ».

P. C.

(1) Gury, *Theol. mor.*, t. I, n. 486, q. 2. 2.

(2) Ballerini-Palmieri, *Op. theol. mor.*, t. II, tract. VII, sect. II, n. 108.

Variétés

I

Demi-fous et demi responsables.

Dans un ouvrage, publié sous ce titre (1), le Dr Grasset veut établir la thèse qu'entre les gens sains d'esprit et les fous à enfermer, il existe une catégorie d'individus, qui dans quelques actes de leur vie ou à un moment limité de leur existence, agissent d'une façon déraisonnable. Ce sont des malades, l'observation clinique en fait foi. Ils sont cependant responsables de leurs actes dans une mesure variable, car leur volonté et leur jugement ne sont pas suffisamment affaiblis pour qu'ils ne puissent se conduire eux-mêmes. C'est la catégorie des demi-fous, détraqués nerveux qui abondent dans la société actuelle.

L'importance de ce livre n'échappera à personne. Les magistrats, les médecins, les confesseurs, les éducateurs ont eu et auront affaire à des gens dont l'apparence extérieure ne laisse rien transparaître d'extraordinaire et qui cependant commettent certaines actions qu'on ne peut attribuer qu'à des fous. Les juger, les condamner, les diriger, les soigner comme des fous ou des pervertis ne mènera à aucun résultat sérieux. Il faut donc connaître ces natures demi-responsables, d'abord pour les empêcher de nuire, et aussi pour en tirer tout le parti dont elles sont susceptibles.

Tout le monde n'admet pas l'existence des demi-fous. Un homme doit être fou à lier ou sain d'esprit. On est ou digne du cabanon ou pleinement responsable. C'est la théorie des

(1) *Demi fous et demi responsables*, Paris, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine. Un vol. de 5 fr.

deux blocs. Cette théorie paraît contraire à la pathologie mentale. Un centre cérébral peut être atteint, sans que les autres centres s'en ressentent, et cependant le malade ainsi atteint sera un détraqué nerveux, un demi-fou à responsabilité atténuée, au moins dans la sphère des actions dépendantes du centre atteint.

Une autre théorie, plus séduisante, mieux fondée, admet et des gens sains et des fous aux deux extrémités de l'échelle. Mais où finit la santé, où commence la folie? La ligne de démarcation n'est pas nette, au milieu de ces états qui de la condition ordinaire vont à l'aliénation mentale par une dégradation insensible. Il n'y a donc qu'un seul bloc « ni fous ni responsables ». Il est vrai, les cellules et les tissus n'ont pas en leur pouvoir des réactions essentiellement différentes en réponse aux mêmes agents physiques. La cellule nerveuse de l'homme, de l'homme en bonne santé, heurtée par telle cause extérieure pourra donner momentanément le même son que la cellule nerveuse de l'aliéné. Mais tout le monde en conviendra : du fait qu'un détraquement mental passager et limité se rencontre chez l'homme sain, on ne peut pas conclure à la folie et par suite à l'irresponsabilité de toute une vie. S'il en était ainsi, en bonne logique on devrait aboutir au déterminisme absolu et universel. Des théoriciens ont pu l'admettre et le prôner; nul tribunal ne l'a reconnu et sanctionné, personne ne s'en sert dans la pratique de la vie.

Il existe donc une catégorie de demi-fous à responsabilité atténuée, que l'on doit placer entre les responsables et les fous. C'est la thèse soutenue par le Professeur Grasset, avec ses conséquences légales et sociales.

Avant la clinique, la littérature et le théâtre avaient déjà décrit les demi-fous. La création de Cervantès, don Quichotte, en est le type. L'illustre chevalier errant est atteint du

délire des grandeurs à certaines époques de sa vie, et redevient par moment l'esprit le plus sage. Lady Macbeth est atteinte d'obsession hystérique avec somnambulisme nocturne; Argan, dans le *Malade imaginaire*, est un neurasthénique que les médecins actuels connaissent trop bien. Mme Bovary est une dégénérée; Bel Ami un érotique; Julie Monneron une détraquée nerveuse, victime de sa sensibilité déréglée, etc., etc.

La clinique contemporaine est assez avancée dans la connaissance des maladies nerveuses pour avoir déjà procédé à une classification provisoire. La demi-folie peut se traduire par des hallucinations sensorielles; des obsessions soit purement idéatives, soit à élément idéatif principal et émotif secondaire; des phobies diverses (des lieux, des objets, des personnes); des délires (de grandeur, de persécution, délires mystiques); des impulsions, des troubles cœnesthésiques, psychiques, etc., etc.

L'existence des demi-fous semble ainsi solidement établie. Quelle va être l'attitude de la société envers ces déséquilibrés? Bien loin d'être tous des non-valeurs, les demi-fous peuvent être des supérieurs intellectuels. Pascal était incontestablement atteint d'une psychonévrose, à manifestations multiples, dont il a souffert cruellement toute sa vie. La vie d'Auguste Comte est composée d'accès de folie séparés par de longs intervalles de demi-folie avec hallucinations et extases. Tolstoï, petit fils d'aveugle, fils d'un joueur passionné bêtement prodigue, avoue lui-même durant ses périodes les plus lucides « qu'il ne se sent pas tout à fait sain d'esprit et que cela (cette demi-santé) ne peut durer longtemps ». Guy de Maupassant interné 18 mois est mort fou. Villemain avait diverses hallucinations, entre autres celle des jésuites qu'il voyait partout. J.-J. Rousseau était atteint du délire de la persécution. Richard Wagner était

un composé de délire de la persécution, de folie des grandeurs et de mysticisme, etc.

C'est d'ailleurs cette supériorité intellectuelle, non rare chez les déséquilibrés, qui a donné lieu à la théorie du génie-névrose soutenue par Moreau de Tours, et du génie épilepsie enseignée par Lombroso. La supériorité intellectuelle et la névrose coexistent souvent chez le même sujet, c'est exact. Cela ne prouve pas la filiation. La vérité est que névrose et supériorité intellectuelle sont branches d'un même tronc : le tempérament nerveux accusé, qui n'est pas une maladie. La névrose sera un rejet pathologique poussant à côté de la supériorité intellectuelle.

A cause de cette valeur sociale, on ne peut donc traiter les demi-fous comme des fous. La société cependant doit prendre des mesures préventives contre leur nocivité actuelle ou future. Laisser les demi-fous se marier peut être leur laisser commettre un crime semblable à celui que commettent les tuberculeux ou les syphilitiques, contractant union alors qu'ils sont encore contagieux. Les demi-fous créent un enfer moral autour d'eux, procréent des enfants héritiers de leur névrose, nuisent à la société par diverses manifestations de leur déséquilibrement, vols, incendies, attentats aux mœurs, etc. La communauté doit donc prendre ses précautions contre eux. Le traitement curatif des demi-fous avérés se fera par l'isolement et la cure psychique. La prophylaxie portera sur le mariage, sur l'éducation physique et morale des enfants, sur la place sociale du demi-fou. C'est au législateur qu'il appartient de juger de l'opportunité et du mode de traitement.

Le livre se termine par l'étude de la responsabilité des demi-fous. Question difficile, question pratique aussi bien au for externe qu'au *for interne*. On accorde des circonstances atténuantes à un alcoolique, à un morphinomane et même

à un homme sous le coup d'une violente passion. C'est bien admettre une responsabilité atténuée. La même conclusion s'impose, lorsqu'on doit juger un homme dont le fonctionnement cérébral n'est pas intact. N'avoir pas l'intégrité cérébrale commune et ordinaire, c'est avoir un instrument faussé. La connaissance de cette intégrité doit entrer en ligne de compte dans tout jugement porté sur la valeur morale des actions humaines. Cela importe au confesseur soucieux d'une direction adaptée à l'état d'esprit de chaque pénitent.

Dans un examen détaillé de l'ouvrage, nous aurions à discuter certaines conclusions de l'auteur. Pour n'en citer qu'un exemple, la question du droit de l'Etat à régler le mariage de cette catégorie de malades est des plus délicates et l'on ne saurait la trancher *de plano*. Notre but dans ces quelques lignes ne pouvait être que de présenter la théorie du savant professeur de Montpellier et d'indiquer qu'elle est susceptible de déterminer une position nouvelle sur divers points de morale et d'ascétisme.

Dr J. LOISELET.

II

Rome au déclin du monde antique (1).

Le premier volume de l'ouvrage du P. Grisar, *Histoire des Papes au moyen âge*, avait paru depuis plusieurs années

(1) *Histoire de Rome et des Papes au moyen-âge*, par le P. Hartmann GRISAR, S. J. professeur à l'université d'Innspruck. Vol. I, *Rome au declin du monde antique*, avec 140 figures et plans historiques et une carte en couleur « *Forma Urbis Romæ ævi christiani sæc. IV-VII.* » Trad. de l'allemand par *E. G. Ledos* archiviste paléographe, bibliothécaire à la bibliothèque nationale. 2 vol. in-4° de 465 et de 456 pp. Desclee, 1906.

en italien et en allemand. M. Ledos en avait préparé dès lors une magistrale traduction française ; elle a paru enfin l'an dernier enrichie, par l'auteur lui-même, des additions et corrections rendues necessaires par les publications et les découvertes archéologiques des quatre ou cinq dernières années. La maison Desclée a mis à l'éditer tout le soin et tout le luxe d'illustrations qu'exigeaient le sujet, la science et la méthode de l'auteur, et qu'elle se devait aussi à elle-même. Aucun ouvrage en effet ne répond mieux à la pensée inspiratrice de ses publications et à ses traditions ; nous nous permettrons d'ajouter qu'aucun peut-être ne montre aussi bien les services que peut rendre cette maison, si elle aborde résolument l'édition d'ouvrages scientifiques.

Car c'est une histoire savante que cette histoire de Rome.

L'auteur est un érudit et un archéologue de premier ordre ; fouilleur de bibliothèques et de ruines. C'est inspiré par les manuscrits et les inscriptions qu'il écrit, j'allais dire qu'i chante, le déclin et la chute de Rome antique. Ce premier volume n'a pas d'autre objet ; il fait revivre Rome, ou plutôt il fait revivre à Rome à l'époque où le monde romain se meurt. On y assiste à l'effondrement de la civilisation païenne. Pendant ces longs siècles qui vont de l'empereur Théodose au pape saint Grégoire, en Italie, le sol ne cesse pas de trembler; l'empire se divise, se morcelle, se désagrège, s'écrase et finalement disparaît à l'Orient de l'Europe ; les races anciennes finissent ou s'éteignent, noyées dans le sang ou submergées par le torrent des peuples barbares.

Mais au milieu de tous ces bouleversements la capitale du monde reste debout ; Goths, Vandales et Lombards viennent les uns après les autres battre ses murailles sans réussir à les ébranler, et quand la famine ou la trahison leur ont ouvert ses portes, ses basiliques, ses temples, ses arcs de triomphe, ses amphithéâtres et ses mausolées, s'imposent encore

à leur respect. Ils tuent, ils pillent, ils exilent, mais ils ne brûlent pas, ils ne détruisent pas : c'est plus tard que d'autres barbares démoliront et enfouiront, en attendant que de nouveaux envahisseurs, pour construire à leur tour, défoncent et extraient de ses décombres la Rome d'Auguste, de Constantin et de Théodoric.

La ville ainsi exhumée, le P. Grisar nous la décrit, nous la fait visiter, nous y mène en pèlerinage ; n'était la différence totale des sujets et des auteurs, de leur méthode et de leur style, je dirais que, comme Huysmans sa cathédrale, il la démonte et la dissèque sous nos yeux. C'est qu'ici le plus petit détail est évocateur et suggestif : cette croix, cette forme de lettre, ce chapiteau, cette cannelure porte sa date et la date retrouvée sur la pierre renvoie à la description consignée dans la chronique. A l'historien devenu notre guide, que faut-il de plus pour reconstituer les mondes disparus ? Sur la carte et sur les plans ou photographies qui accompagnent l'ouvrage voici qu'en effet Rome se rebâtit et reprend vie ; ressuscité en quelque sorte avec ses tares incurables et ses germes gros de l'avenir, le peuple romain se montre à nous avec ses mystères païens et ses fêtes chrétiennes, avec ses courses de chars et ses vigiles sacrées, avec ses déchirements politiques et ses rivalités cléricales, avec les factions qui divisent le cirque et les schismes qui désolent l'Église.

Dominant toutes les agitations et toutes les ruines, les papes toutefois arrêtent le regard et retiennent l'attention ; même pillée et désolée Rome reste pour tous les peuples la capitale et le centre de l'univers ; mais, en elle, ce qui dès lors attire les visiteurs et contient les conquérants, c'est la papauté.

Dans la détresse et le désordre qui l'entourent, celle-ci prend de plus en plus conscience de son rôle unificateur et

restaurateur ; par elle, de son tombeau Pierre, parle seul désormais « Urbi et Orbi. »

Voilà pourquoi cette histoire de Rome est aussi l'histoire des papes ; ce ne serait pas en méconnaître le caractère ou en dissimuler l'objet que de l'intituler : *Histoire de Rome pontificale* ou *Histoire de la papauté de Rome.* Car Rome est le premier et immédiat théâtre de l'activité papale ; là aboutissent les consultations, les appels et les suppliques de l'épiscopat oriental et occidental ; là se tiennent ces synodes dont les décisions transmises au loin constitueront peu à peu la législation des Églises particulières, là surgissent les basiliques chrétiennes et s'élabore la liturgie romaine : le P. Grisar nous fait assister à la construction de Saint-Pierre et aux stations pontificales. Mais dans la Rome chrétienne ni les papes ni lui ne songent à supprimer la Rome païenne ; le pélerin du cinquième et du sixième siècles qui va du Latran à Saint-Pierre subit encore la fascination de toutes ses splendeurs ; il note soigneusement les édifices qu'il rencontre à droite et à gauche de la Via Sacra. Le désert, il est vrai, se fait de plus en plus autour de ces magnificences, mais les papes en sont fiers et les Goths comme les empereurs byzantins les font entretenir. Seulement lorsque, arrrivé au tombeau du prince des apôtres, le pélerin, en haut de l'escalier qui monte à la basilique, se retourne pour embrasser d'un même regard la ville impériale qu'il vient de traverser, en face de ces monuments qui, de l'autre côté, continuent à couronner les sept collines, ils se sent envahi d'un profond sentiment de fierté et de triomphe : la vie de Rome n'est plus au Forum ni au Capitole ; elle est au Vatican.

Ce sentiment, le P. Grisar l'exprime à peine. Son rôle d'historien le condamne à une constante objectivité. A son insu cependant l'érudition et l'archéologie le rendent éloquent. « Le Moyen Age était profond dans son ordonnance »

dit-il à propos de ces identifications arbitraires que lui inspirait son enthousiasme religieux. On peut lui retourner l'éloge. L'austérité même de sa méthode rend ses descriptions saisissantes ; la précision des détails ne fait ici que mieux saillir les grandes lignes de l'histoire. Pour nous faire assister à l'écroulement du monde antique, l'auteur nous mène au fond de ces excavations récentes où s'en découvrent les débris ; mais après l'avoir accompagné sur les forums déblayés et l'avoir entendu reconstituer et déchiffrer les inscriptions des cryptes les plus sombres, quand on remonte des profondeurs et qu'on sort des ruines, à la surface du sol on trouve campés les guerriers lombards.

A leur approche les populations se sont enfuies, les papes eux-mêmes tremblent, on croit voir arriver la fin des temps. Ce sont les peuples germaniques qui entrent définitivement en scène ; c'est une ère nouvelle qui commence. Le second volume en retracera l'histoire.

Puissions-nous ne pas l'attendre longtemps ; puisse l'œuvre du P. Grisar rejoindre l'œuvre de Pastor : l'Université d'Innspruck pourra se glorifier alors d'avoir donné de la papauté une histoire également scientifique, courageuse et catholique.

P. G.

Notes de littérature ecclésiastique

Dogme et critique par J. Lebreton, professeur à l'Institut catholique de Paris. (*Revue pratique d'apologétique* du 15 mai 1907).

Dans son livre (1) « *Dogme et critique* » M. E. Le Roy a essayé d'approfondir la distinction traditionnelle entre les données de la révélation et les systèmes théologiques ; figures de langage et vocabulaire philosophique mis à part, il reste dans toute formule dogmatique ce qui fait l'objet propre de la foi. Or c'est ce contenu lui-même de la proposition révélée ou définie qu'il importe d'interpréter exactement pour déterminer le point précis sur lequel porte le devoir d'adhésion irréformable et absolue. Mais quelle méthode suivre dans ce travail d'exégèse dogmatique? M. Le Roy propose le système dit de « l'interprétation pragmatique ». La loi générale en est ainsi formulée : « La réalité qui constitue l'objet de la foi nous est notifiée à titre de fait sous les espèces de la réaction vitale qui lui correspond en nous; elle nous est définie par l'attitude et la conduite qu'elle exige de notre part ». Cette formule : « Dieu est notre père » signifiera avant tout que nous avons à nous comporter en fils par rapport à lui. Pareillement le dogme de la présence réelle veut dire qu'il faut avoir en face de l'hostie consacrée une attitude identique à celle qu'on aurait en face de Jésus devenu visible.

La définition toutefois ne se borne pas à prescrire un geste extérieur faisant abstraction de la réalité objective; le système veut au contraire qu'elle notifie et révèle une réalité véritable qui est la raison d'être de l'attitude imposée ; c'est seulement pour mieux se spécifier qu'il se résume en ces mots : « Nous ne connaissons la réalité surnaturelle que sous les espèces de l'action qu'elle exige de nous ».

(1) Dernièrement condamné à Rome et en France.

Et en effet, dit M. Le Roy pour justifier son système, « nulle réalité ne nous est révélée que pour nous donner un surcroit de vie surnaturelle ».

C'est là le but de la révélation, répond M. Lebreton, ce n'en est pas le contenu. Autre chose est le sens d'un dogme, autre chose l'action bienfaisante qu'il exerce sur l'âme qui le médite et s'en pénètre. Bien des formules ont un sens suffisamment clair et défini pour ceux-là mêmes qui ne distinguent pas le retentissement lointain que ces dogmes peuvent avoir sur leur vie. Peut-on dire par exemple, qu'on ne perçoit la signification de cet énoncé dogmatique, *ab utroque procedit* [Spiritus], qu'en fonction de son influence morale?

Pas n'est besoin d'ailleurs du système pragmatique pour échapper, quand on parle de Dieu, à l'anthropomorphisme ou à l'agnosticisme. Sans nous donner une « définition » adéquate de Dieu, l'Écriture cependant nous révèle de Lui plus que l'attitude à adopter à son égard. Elle nous le montre au moins comme l'auteur de l'univers, comme le juge et le rémunérateur de l'humanité, comme le bienfaiteur dont l'amour pour nous a été jusqu'à nous donner son Fils unique. Or le sens des paroles énonçant ces réalités ne dépend certainement pas de la réaction (sentiments d'admiration, de reconnaissance, etc.) qu'elles provoquent en nous. Ce retour spontané de l'âme vers Dieu « est *le fruit*, non *la mesure*, de la connaissance de foi ; il fait pénétrer davantage la réalité perçue, il ne lui donne pas son intelligibilité. » C'est de toute évidence pour les formules des relations trinitaires. « Que pourrait bien vouloir dire celui qui nous prescrirait de nous comporter dans nos relations avec Dieu comme vis-à-vis d'un être qui est à la fois trine et un (1)? » Est-ce à dire que les formules qui énoncent le dogme trinitaire soient pour nous vides de sens? et si l'on ne peut réduire les termes dogmatiques de Père et de Fils à une interprétation pragmatique, faudra-t-il n'y voir qu'anthropomorphisme ou mythologie? En tout cas les Pères du IV[e] siècle qui eurent à défendre

(1) R. P. Allo, O. P. dans la *Quinzaine* du 1[er] août 1905, p. 412.

sur ce point la formule catholique ne s'en doutèrent pas ; malgré les abus que les Ariens faisaient de ces termes, les uns les exploitant au profit de leur hérésie, les autres les rejetant comme messéants, aucun ne proposa jamais une interprétation analogue à celle que défend M. Le Roy. La paternité et la filiation divines n'étaient pas pour eux des symboles arbitraires et vides de sens ; c'était l'énoncé, fort imparfait sans doute, mais suffisamment distinct, de la réalité divine à laquelle ils adhéraient.

Mais, reprend M. Leroy, « tout concept est impuissant à nous donner l'intuition du réel ; il n'est vrai et fécond qu'en tant qu'il donne une direction pratique, qu'il prescrit une attitude, qu'il oriente un mouvement ».

Et voilà en effet le principe philosophique qui sert de base à tout le système. Sans en entreprendre la discussion M. Lebreton étudie l'application qui en est faite aux formules dogmatiques. Distinguant donc la formule de foi considérée objectivement et en elle-même et la formule de foi en tant que pensée par le croyant, il note que sous ce dernier aspect le dogme, suivant les âmes où il s'individualise, s'enrichit d'une telle abondance et d'une telle variété de sentiments et de pensées qu'aucune parole humaine ne saurait en effet la traduire exactement. Mais la formule ainsi réalisée et vécue, la foi subjective n'est pas la foi objective qu'énoncent nos symboles et nos définitions conciliaires. Celle-ci est plus pauvre, plus pâle dans son expression, mais son indigence même et sa simplicité lui permettent de remplir son rôle dans l'Église et d'exercer son action dans l'âme chrétienne. La formule officielle est en effet comme un lien qui rattache au passé et tient unis entre eux tous les croyants ; elle est le principe générateur de la piété chrétienne en chacun d'eux, « la diversité des grâces et des dons de Dieu diversifie à l'infini l'aspect que prennent, dans chaque esprit, les réalités de la foi et l'influence qu'elles ont sur sa vie ; mais ce sont les mêmes réalités qui s'imposent à tous et sont crues par tous ; et quand les chrétiens réunis chantent ensemble le *Credo*, il n'en est aucun dont la foi, quelque riche et profonde qu'elle soit, ne

trouve dans cette formule son énoncé le plus naturel et le plus sincère. »

Transformer le dogme en précepte, le réduire à la simple prescription d'une attitude religieuse serait donc l'individualiser et le stériliser. L'exemple proposé par M. Le Roy montre que ce serait aussi le fausser.

Voici en effet comment se traduit en langage pragmatique le dogme de la résurrection du Christ. « L'état présent de Jésus est tel que, pour correspondre à sa réalité ineffable, pour nous orienter vers elle, pour nous mettre en mesure de la saisir autant que faire se peut, pour entrer avec elle en rapport conforme à sa vraie nature, l'attitude et la conduite requises de notre part sont celles qui conviendraient vis-à-vis d'un contemporain ». C'est-à-dire qu'on affirme la réalité d'une vie actuelle du Christ, de sa vie ressuscitée, mais qu'on évite de s'expliquer sur la nature de cette vie, et qu'on passe sous silence le fait qui est son point de départ. Omission et prétérition voulues, car les théories philosophiques actuelles sur la nature de la matière rendent non pas seulement inexplicable, mais même « impensable » la réanimation du corps du Christ telle qu'on l'a conçue jusqu'ici ; l'inintelligibilité de cette conception vulgaire et traditionnelle de la résurrection est même ce qui lui fait substituer la nouvelle interprétation. Comme de plus, et par conséquence directe, les mêmes théories philosophiques établissent l'impossibilité pour un corps glorifié, c'est-à-dire en somme volatisé, de se manifester aux sens humains, il ne saurait pas plus être question d'apparitions réelles que de tombeau vide. Aussi, M. Le Roy élague-t-il de la théologie et efface-t-il de l'histoire ce qu'on a appelé « le message de Pâques ». Le seul fait qu'il retienne comme incontestable est celui des apparitions, ou plutôt des « hallucinations véritables » des apôtres. Car, sans avoir pour objet un corps glorifié, donc insaisissable à l'expérience, il veut cependant que ces apparitions aient mis les apôtres en contact avec une réalité véritable. La foi préexistante qui les produisit n'autorise pas à leur contester une portée objective. « Qui de nous assure que la foi n'est pas un moyen de connaissance normal dans son

genre, un moyen d'entrer en relation avec des réalités d'une certaine sorte? Et si cette foi est divinement inspirée, si elle a une origine et une vertu surnaturelles, si elle suppose et implique le concours de la grâce, ne faudra-t-il pas dire que ses œuvres viennent de Dieu et qu'elles constituent une véritable révélation? » En d'autres termes le Christ apparaît aux apôtres comme il fit plus tard à sainte Thérèse ou à saint Jean de la Croix; il leur donne l'impression qu'il est encore vivant, et comme la foi, qui a précédé cette impression et en subit le contre-coup vivificateur, est d'origine divine, nous pouvons, nous, et nous devons, admettre qu'elle correspond à une réalité véritable, toujours active et toujours contemporaine. Cette interprétation mystique de la résurrection, est la seule possible et la seule féconde.

Mais est-elle conforme aux données de la foi? demande M. Lebreton.

Et d'abord, avec ce système d'interprétation, quel sens peut-on bien attacher au dogme de la vérité de l'Écriture? Sauf les « hallucinations véritables » elle fait s'évanouir en légendes les narrations évangéliques : la découverte du tombeau vide n'a pas eu lieu; - le seul corps du Christ ressuscité est l'univers; Pâques, les 40 jours, l'Ascension ne sont que des symboles naïfs sous lesquels nous devons chercher une réalité moins matérielle et plus profonde. Mais alors, que signifient les mots, si les évangiles, sans rien perdre de leur vérité, peuvent nous tromper si grossièrement sur des faits de cette importance? »

Puis les définitions de l'Église sur la réalité du corps du Christ ressuscité contre les docètes, contre les monophysites, contre certains iconoclastes, contre les ubiquistes luthériens, n'ont-elles pas fermé d'avance la voie où s'engage M. Le Roy? Sa tentative ne se heurte-t-elle pas aux affirmations catégoriques des apôtres au lendemain même de l'Ascension? La « réanimation du cadavre » n'est-elle pas affirmée dans la première prédication de saint Pierre? « Neque derelictus est (Christus) in inferno, neque caro ejus vidit corruptionem ». (Act. II. 31-32). « Si la thèse de M. Le Roy est vraie, si ce « morceau de matière » comme il appelle le corps du Christ, a

subi le sort commun des cadavres, que devient ce témoignage, et sur quoi repose notre foi? »

Les invraisemblances d'ailleurs s'accumulent. D'où est revenue aux apôtres déçus et dispersés cette foi si vive qu'elle les a hallucinés? Quels évènements, si ceux que rapporte l'Évangile n'ont pas eu lieu, ont déterminé leur foi antérieure dans le sens de la résurrection. Les épreuves, sans doute, marquent les étapes de la foi; mais d'où vient à la foi la force de fournir l'étape, de subir l'épreuve? » L'épreuve décisive ici fut la mort de Jésus : comment la foi des apôtres en a-t-elle pu triompher? On nous renvoie aux évangiles; leur récit est en effet d'une évidente vérité psychologique. Mais sur tout cela M. Le Roy a passé l'éponge; il n'en reste plus rien, et dès lors le fait capital de la foi des apôtres nous apparait comme inexplicable et incohérent ». La légende elle-même, puisque de légende on parle, devient un mystère inexplicable. Moins de dix ans après la mort du Seigneur elle existe ferme, immuable, objet central du témoignage des apôtres, s'imposant au converti de Damas lui-même : « Tradidi enim vobis in primis, quod et accepi, etc. » (I Cor. XV, 3 sqq.). S'il ne s'est rien passé le matin du 3e jour, d'où cette légende est-elle née? Qu'est-ce qui en a pu suggérer l'idée? Non point les prophéties : pour M. Le Roy les prédictions de la résurrection qu'on lit dans l'Évangile sont des gloses rédactionnelles. Quant à l'histoire de Jonas, aujourd'hui, guidés par les paroles du Christ, et par le fait même de la Résurrection, nous pouvons bien y reconnaitre une figure; mais qui donc, n'ayant pas cette double indication, eût pu créer, sur cette donnée si ténue, l'histoire de la Résurrection? et, si même on l'avait fait, eût-on inventé cette date du dimanche matin, au lieu de garder servilement les trois jours et les trois nuits symboliques?

Invraisemblances et impossibilités historiques, voilà donc où aboutit la dogmatique nouvelle. Mais son erreur initiale et fondamentale reste le renversement des rapports entre la formule de foi et la vie de foi . « Depuis dix-huit siècles, les chrétiens appellent leur symbole la règle ou le canon de leur foi; dans

l'hypothèse qu'on propose aujourd'hui, c'est la foi du chrétien qui devient la mesure de la vérité de son symbole et qui en détermine le sens.

« Cette interversion du rapport serait légitime et féconde, si la connaissance de la réalité religieuse avait son principe dans notre intuition personnelle. Mais puisque nous savons par la foi que la réalité divine est transcendante à toute intuition humaine qu'elle n'est connaissable que par la révélation qui nous en est faite, c'est une tentative décevante et périlleuse de ne voir dans les documents de la révélation que des directions et des orientations pratiques, et de mesurer la vérité révélée par notre action et notre intuition personnelles ».

Bibliographie

Prælectiones scholastico-dogmaticæ breviori cursui accommodatæ auctore Horatio Mazzella. Editio tertia recognita et aucta. Volumen IV *De sacramentis et de novissimis.* Romæ, Desclée, 1905.

Ce « compendium » de théologie n'en est plus à faire ses preuves. Les additions de cette 3e édition le rendront encore plus utile. Elles consistent surtout en citations empruntées aux maîtres actuels de la théologie positive Sur les sacrements en général, sur la pénitence et sur l'ordre en particulier, tant de travaux ont été publiés ces dernières années, qui s'imposent à la considération de la théologie dogmatique! Mgr Mazzella les connaît et les utilise ; on pourrait presque dire qu'il en surcharge le bas de ses pages : les notes en petit texte sont bien près d'occuper ainsi la moitié du volume. Peut-être, au lieu de se borner à signaler ainsi les résultats acquis et les hypothèses émises, eût-il été préférable de s'en inspirer pour reprendre et traiter à fond les questions controversées. Mais peut-être aussi cette refonte d'un ouvrage classique aurait-elle paru prématurée. C'est beaucoup, pour tenir un manuel à jour, que d'y signaler aux maîtres et aux élèves les problèmes encore à l'étude. Ici c'est fait ; sauf peut-être pour la confirmation, qui reste traitée par trop brièvement, ce résumé n'omet aucun des aspects anciens ou nouveaux de la doctrine sacramentaire.

Sur la divinité de Jésus-Christ controverses du temps de Bossuet et de notre temps par le comte H. de Lacombe. 1 vol. de 428 pp. Paris, Téqui, 1907.

Jésus-Christ est-il Dieu ? C'est bien là en effet depuis 1900 ans « l'éternelle question. » Ce livre en parle, moins longuement cependant et surtout moins directement que le titre ne le ferait attendre. A vrai dire il n'est qu'un plaidoyer en faveur de Bossuet et des apologistes traditionnels de ce dogme fondamental. Certains de nos récents critiques leur ont contesté l'autorité ou même ont paru mettre en doute leur probité scientifique. M. de Lacombe relève ces accusations et ces insinuations où se trahit au moins beaucoup de nervosité. Il les réfute avec sa modération et sa distinction de grand seigneur. Mais on sent à le lire combien chez lui le chrétien a souffert de cette atteinte portée aux plus grandes gloires de l'Eglise de France. Non, le XVIe et le XVIIe siècles n'eurent pas dans la controverse religieuse un moindre souci de la science que le XIXe ; Bossuet en particulier eut en théologie et en Ecriture Sainte des préoccupations critiques ; il fit

preuve toute sa vie d'un sens historique très profond. Mais il y joignit une hauteur de vues, un sens théologique et des préoccupations apostoliques qui manquent à trop de savants actuels.

Voilà des faits qu'il faut savoir gré à M. de Lacombe d'avoir rappelé. Son livre ne convaincra pas les détracteurs de Bossuet ; il reste vrai que du XVII[e] au XX[e] siècle, la critique, l'histoire et même la théologie ont évolué ; les problèmes agités restant les mêmes, l'énoncé en est toutefois si différent que la solution peut fort bien n'en être pas adoptée toute faite, même d'après Bossuet. Mais les préoccupations du moment n'autorisent pas l'injustice ou même la sévérité outrée à l'égard du passé. A certains prêtres qui l'oublient parfois, cet ouvrage d'un laïque révèlera l'impression fâcheuse produite sur les catholiques les plus éclairés et les plus modernes par leur attitude frondeuse envers les autorités traditionnelles et par leur dénigrement inconsidéré des maîtres les plus illustres. P. G.

L'Ordre naturel et Dieu ; étude critique de la théorie moniste du D[r] L. Büchner sur les principes de l'Ordre naturel de l'Univers, et réfutation de *Force et Matière* par l'abbé Alfred Tanguy, prêtre de Marseille, vicaire à Notre-Dame du Mont. 1 vol. in-8° raisin XIII-388 pp. Prix : 4,50. Bloud et C[ie], Paris, 1906.

Ce volume inaugurerait-il chez Bloud une nouvelle série de publications apologétiques ? Le titre général qui se lit en tête : *Science expérimentale et matérialisme contemporain* en peut au moins suggérer l'idée. Une collection où l'on reprendrait pour les compléter et les poursuivre les travaux de l'abbé de Broglie serait assurément la bienvenue. Il faudrait en ce cas féliciter M. Tanguy de l'avoir amorcée. Lui a fait surtout œuvre de vulgarisateur. Son livre est comme la somme des réponses faites il y a 20 ou 30 ans — classiques dès lors — au matérialisme brutal et grossier de Büchner et C[ie]. Il y touche à tout : origine des idées, existence de Dieu, création, évolution, miracle, concordisme génésiaque, etc., etc.; et de tout il parle sur les tons les plus variés. Tour à tour conférencier populaire et néo-scolastique fervent, compilateur de textes et abréviateur de manuels, orateur et journaliste, il frappe toujours par l'assurance imperturbable de ses affirmations. C'était nécessaire sans doute pour se mettre au diapason des adversaires ; peut-être le public auquel on s'adresse a-t-il aussi besoin qu'on lui donne cette impression de triomphe. Il sera juste de tenir compte de cette exigence des milieux, si certains lecteurs étaient mis en défiance par le brio de l'argumentation et désiraient une méthode d'allure plus scientifique, des discussions plus serrées et plus actuelles.

Les gérants : H. & L. Casterman

Tournai, typ. Casterman

A propos de l'Inquisition (1)

Le pouvoir coërcitif de l'Eglise et en particulier l'usage qu'elle en fit au moyen-âge en instituant les tribunaux d'inquisition ont été l'objet de récentes études dont il ne sera pas inutile de résumer, et au besoin de préciser ou de discuter les conclusions.

I

L'ouvrage de M. Vacandard — *l'Inquisition* — est le seul qui prétende embrasser l'ensemble du problème : le sous-titre : *Étude historique et critique sur le pouvoir coërcitif de l'Église*, indique clairement que le savant auteur n'entend se dérober ni sur la question de fait, ni sur la question de droit. Vaste programme, trop vaste peut-être pour être resserré sans inconvénient en moins de quatre cents pages, trop difficile aussi pour qu'en l'état de nos con-

(1) E. Vacandard. *L'Inquisition étude historique et critique sur le pouvoir coërcitif de l'Église* (Paris, Bloud 1906, in-16, xix-340 p.) — Le même. *Encore la question du pouvoir coërcitif de l'Église (Revue du Clergé français*, 15 février 1907, p. 579-596). — Mgr Douais, *L'Inquisition, ses origines, sa procédure.* (Paris, Plon-Nourrit 1906 in-8°, xi-396 p.) — E Jordan. *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen-âge* (à suivre). *(Annales de Philosophie chrétienne)* Juin 1907, p. 225-260. — J. Turmel, Chronique d'histoire ecclésiastique (*Revue du Clergé français*) 15 Janvier 1907, p. 387 sqq. — Le même et E. Hugueny *Le principe de l'Inquisition (Revue du Clergé français)* 1er Mars 1907. p. 759-766 et 15 avril, p. 314-317. — I. Rinieri. *Le esagerazioni « documentate » intorno al Tribunale dell' Inquisizione (Civiltà cattolica*, 20 av. et 4 mai 1907, p. 155-169 et 273-285). — Le même. *Le erezie e la legislazione de' primi imperatori christiani. Civiltà Cattolica*, 15 juin 1907, p. 660-672.)

naissances historiques et théologiques il n'y ait pas quelque témérité à en aborder la réalisation. Il faut remercier M. Vacandard de ne pas avoir reculé devant cette témérité, pour un érudit aussi averti que lui c'était à la fois plus méritoire et moins dangereux que pour tout autre. Aux apologistes toujours troublés, quoi qu'on en dise, par le problème de l'Inquisition il apporte la solution que lui dicte sa conscience d'historien et de théologien.

L'ouvrage est d'un maniement très facile. Une table alphabétique (noms propres, institutions, idées), une assez longue notice bibliographique, deux appendices, dont l'unre produit le *Processus inquisitionis* (vers 1244) publié en 1883 par M. Ad. Tardif et le tableau détaillé des condamnations de Bernard Gui entre 1308 et 1323, encadrent dix chapitres où l'on trouve avec de copieuses références l'histoire des doctrines et de la pratique ecclésiastique en matière de coërcition des hérétiques depuis l'origine de l'Église jusqu'au XIVe siècle (cette histoire est divisée, un peu arbitrairement en six périodes); vient ensuite un exposé des systèmes de quelques canonistes, théologiens et casuistes sur cet objet, une relation des actes principaux de l'Inquisition et enfin la critique des doctrines et des faits.

Le nom de l'auteur, l'opportunité du travail, la manière dont il est exécuté, assurent à l'ouvrage et aux idées de M. Vacandard une large diffusion et une influence profonde. Dans beaucoup de cercles d'études, et ailleurs, son petit livre a été étudié, et ses conclusions adoptées ou enseignées sans réserves.

Voici ces conclusions. C'est dans le dernier chapitre qu'on les rencontre. Suivant sa coutume M. Vacandard a condensé là en quelques pages pleines de faits et d'idées, les résultats de ses recherches. Je cite à peu près intégralement ce résumé lumineux.

D'abord l'histoire des idées sur le pouvoir coërcitif de l'Église.

« ... La théorie des écrivains catholiques sur le pouvoir coërcitif de l'Église et de l'État en matière d'hérésie... est partie du principe de la tolérance absolue pour aboutir à la peine de mort par le feu. Durant l'ère de persécutions, l'Église qui avait eu à souffrir elle-même si cruellement du régime de l'intolérance se contenta de frapper les dissidents de la peine d'excommunication et n'usa pour les ramener, si possible, à l'orthodoxie que de la douceur ou de la violence des paroles. Mais à peine les empereurs devinrent-ils chrétiens, qu'en souvenir du temps où ils étaient *Pontifes maximes*, ils entendirent faire la police du culte et de la doctrine, au moins par le dehors. Le malheur voulut que certaines sectes, exécrées comme le manichéisme, ou révolutionnaires comme le donatisme, aient provoqué des répressions sanglantes et une législation cruelle. S. Optat approuva ces mesures, et le pape s. Léon n'osa le désavouer. Cependant la généralité des docteurs catholiques, s. Jean Chrysostome, s. Martin, s. Ambroise, s. Augustin et tant d'autres s'élevèrent hautement au nom de la charité chrétienne contre l'application de la peine de mort aux hérétiques. Saint Augustin qui donna le ton à son siècle, inclinait même à l'origine vers le régime de la pleine tolérance. Mais certains avantages qu'il crut remarquer dans l'emploi de ce qu'il appelle une « terreur salutaire » le firent changer d'avis. Il reconnut à l'État le droit et le devoir de frapper d'une amende, de la confiscation et même de l'exil les fils de l'Église révoltés contre leur mère, afin de les ramener à la résipiscence. C'est ce qu'on peut appeler sa théorie de la persécution modérée. La réapparition de l'hérésie manichéenne au XI[e] siècle prit au dépourvu les princes et les peuples chrétiens déshabitués de la législation impériale. Les sectaires n'en furent pas mieux traités pour cela. On se rua sur eux et ont les jeta tout vifs au bûcher. Les évêques et les docteurs de l'Église protestèrent aussitôt contre ces exécutions sommaires : les uns comme Wazon de Liège représentaient le parti de la tolérance absolue ; d'autres en tête desquels il convient de nommer S. Bernard adoptèrent la théorie que S. Augustin avait prônée. On vit alors appliquer une pénalité que n'avait pas connue la législation antique : la prison, qui d'ailleurs avait un caractère plus pénitentiel que vindicatif. Née dans le cloître, elle s'acclimata peu à peu dans les tribunaux épiscopaux et même dans les tribunaux civils.

» L'enseignement du droit canon renforcé par la renaissance du code impérial, introduisit au XII[e] siècle des règles plus précises pour la répression de l'hérésie. Ce régime fleurit de 1150 à 1215, de Gratien à Innocent III. On mit l'hérésie, le plus grave des péchés contre Dieu, sur le même pied que le crime de lèse-majesté impériale, et on s'avisa qu'il fallait la punir avec une égale sévérité. C'était le bannissement avec toutes ses suites : des-

truction des maisons des sectaires et confiscation de leurs biens. Cependant par une inconséquence qu'explique seule l'horreur que l'Église avait toujours professée pour l'effusion du sang, on n'osa aller jusqu'au bout de la théorie : le crime de lèse-majesté entraînait la peine de mort; on s'arrêta devant cette extrémité. — Innocent III ne voulut pas dépasser la limite posée par s. Augustin, s. Jean Chrysostome et s. Bernard.

» D'autres allaient la franchir. On commença par décréter la mort comme peine subsidiaire, en cas de révolte des hérétiques contre la loi de bannissement qui les atteignait. Puis, lorsque l'empereur Frédéric eut ressuscité la législation de ses prédécesseurs chrétiens du IVe, du Ve et du VIe siècles, et eut adopté comme règle l'usage populaire de faire périr les hérétiques par le feu, la papauté ne sut pas résister au courant de l'exemple ; elle encouragea autour d'elle et mit tous ses soins à presser partout, notamment en Lombardie, l'application de la législation nouvelle. On tirait tout-simplement les dernières conséquences de la comparaison établie par Innocent III entre l'hérésie et le crime de lèse-majesté. Ce fut principalement l'œuvre de Grégoire IX et d'Innocent IV. Pour mieux atteindre leur but, le premier institua l'Inquisition monastique qui eut pour principaux agents les Dominicains et les Franciscains, et le second autorisa les inquisiteurs à employer la torture.

» Les théologiens et les canonistes trouvèrent des raisons de convenance pour justifier de telles pratiques. Les plus cruelles souffrances les laissèrent froids, au moins dans la spéculation. Chez eux l'intérêt de l'orthodoxie passait avant toute considération et dominait tout sentiment. C'est au nom de la charité chrétienne que s. Thomas, la lumière du XIIIe siècle, enseigne que les hérétiques relaps, même repentants, doivent être mis à mort sans rémission ».

Voici maintenant la critique.

« L'hérésie du moyen-âge (dit M. Jean Guiraud : *La répression de l'hérésie au moyen-âge* dans *Questions d'archéologie et d'histoire* p. 44) s'est presque toujours doublée de systèmes antisociaux. En un temps où la pensée humaine s'exprimait le plus souvent sous une forme théologique, les doctrines socialistes, communistes et anarchistes se sont montrées sous forme d'hérésie. Dès lors par la force des choses, la cause de l'Église et celle de la société étaient étroitement unies et pour ainsi dire confondues et ainsi s'explique et se précise la question de la répression de l'hérésie au moyen-âge ». Rien d'étonnant, ajoute M. Vacandard, que l'Église et l'État, ensemble attaqués, se soient mis d'accord pour se défendre. Si l'on défalquait de la liste des sectaires brûlés ou emmurés ceux qui furent frappés comme perturbateurs de l'ordre social et malfaiteurs de droit comme le nombre des hérétiques condamnés se trouverait réduit à une minime quantité.

» Ces derniers, au regard de la doctrine communément reçue, étaient également justiciables de l'Église et de l'État. On ne concevait pas que Dieu et sa révélation n'eussent pas de défenseurs dans un royaume chrétien. Les magistrats, étaient, pensait-on, responsables des injures faites à la divinité. Indirectement l'hérésie relevait donc de leur tribunal. Ils avaient le droit et le devoir de frapper les erreurs contre la foi, comme ils faisaient les doctrines antisociales.

» L'Inquisition chargée de juger les hérétiques est une institution dont le mécanisme et la rigueur s'expliquent par les mœurs et les idées du temps. Pour la comprendre il suffit de la replacer dans son milieu et de la considérer avec les yeux d'un s. Thomas d'Aquin ou d'un s. Louis, c'est-à-dire de ces hommes supérieurs qui par leur génie ont fait, à un moment donné de l'histoire, le plus d'honneur à l'humanité...

» Mais la bonne foi et la bonne volonté des fondateurs et des juges de l'Inquisition mise hors de cause — nous ne parlons bien entendu que de ceux qui suivirent scrupuleusement les indications de leur conscience, — il est permis de penser qu'ils avaient de la justice une conception qui répond mal à l'idée qu'on peut humainement s'en faire. Prise en elle-même et comparée à d'autres procédures, la procédure inquisitoriale se trouve être, pour les garanties d'équité, dans un état d'infériorité incontestable : le secret de l'enquête, l'instruction poursuivie en dehors du prévenu, l'absence de débats contradictoires, la torture, ce sont là des formes juridiques qui sentent vraiment le despotisme et la barbarie. Les pénalités graves qui frappaient les condamnés, le bûcher, la confiscation des biens, sont également des restes d'une législation que le paganisme avait légués à l'État chrétien et qui s'accordent mal avec l'esprit de l'Évangile.

» L'Église le sentait en quelque sorte puisque, pour les appliquer, elle eut recours au bras séculier. Avec le temps tout ce code criminel devait finir par tomber en désuétude. Et personne, ce semble, ne peut le regretter. Aussi bien les abus criants commis par un certain nombre de ceux qui étaient chargés de le mettre à exécution l'ont-ils rendu à jamais odieux.

» Mais, en abandonnant le système de contrainte dont elle a jadis usé avec le concours de l'État, l'Église ne semble-t-elle pas condamner son passé et du même coup, dans une certaine mesure, se condamner elle-même ?

» Elle pourrait à cet égard se donner un démenti sans compromettre pour cela sa divine autorité. Son rôle ici-bas consiste uniquement à transmettre aux hommes de génération en génération, le dépôt des vérités nécessaire à leur sanctification. Que pour sauvegarder ce trésor, elle ait employé des moyens qu'une époque approuve tandis qu'une autre les désavoue, cela témoigne qu'elle agit parfois en conformité avec les mœurs et les idées des temps qu'elle traverse. Mais elle se garde bien de donner sa conduite comme une règle infaillible et éternelle de justice absolue. Elle reconnait volontiers

qu'elle peut se tromper quelquefois dans le choix des moyens de gouvernement. Le système de défense et de protection qu'elle a adopté au moyen-âge lui a réussi au moins partiellement. Il suffit qu'il ne soit pas essentiellement injuste pour qu'elle n'ait pas à le renier comme immoral.

» Sans doute nous avons aujourd'hui un idéal de justice beaucoup plus élevé. Mais si l'on peut déplorer que l'Église ne l'ait pas alors aperçu, prôné et appliqué, il n'y a pas lieu d'en être surpris outre mesure. Dans les questions sociales, elle ne fait d'ordinaire que marcher avec le progrès de la civilisation dont il est d'ailleurs elle-même un des meilleurs artisans.

» Mais peut-être lui reprochera-t-on d'avoir abandonné et trahi la cause de la tolérance qu'elle avait si bien défendue à l'origine? N'exagérons rien. Il fut, à coup sûr, un temps où elle ne tira pas du principe qu'elle avait posé la première toutes les conséquences qui s'en pouvaient déduire. Les mesures qu'elle prit contre les hérétiques en sont un témoignage. Toutefois il est faux qu'après avoir élevé si haut les droits de la conscience, elle les ait plus tard totalement méconnus. Elle n'a jamais usé de violence que vis-à-vis de ses enfants égarés. Et pendant qu'elle sévissait ainsi contre eux, elle ne cessait de déclarer qu'il fallait aborder avec un souverain respect les âmes qui ne lui appartenaient pas. Pour celle-ci elle a toujours estimé que le *Compelle intrare* ne comportait qu'une contrainte morale, que des moyens de douceur et de persuasion. Et si le respect de la liberté humaine a fini par prévaloir dans le monde qui pense, c'est surtout à elle qu'on le doit.

» Bref, en matière de tolérance, l'Église n'a pas besoin de chercher de leçons ailleurs que dans sa propre histoire. Si elle a traité pendant plusieurs siècles ses enfants rebelles beaucoup plus durement que les personnes qui lui étaient étrangères, ce n'est en somme que faute d'avoir été conséquente. Pour donner à tous, ainsi qu'elle le fait à présent, des marques effectives de maternelle douceur et laisser désormais de côté toute contrainte matérielle, il n'a pas été nécessaire qu'elle s'inspirât de l'exemple d'autrui, il lui a suffi de reprendre une tradition interrompue, la tradition de ses premiers docteurs.

Telles sont les idées maîtresses du livre de M. Vacandard. Qu'y a-t-il à en retenir, qu'y a-t-il à en discuter ou même à en rejeter, c'est ce que je voudrais essayer de dire, d'abord en précisant certains points que d'autres auteurs ont mis récemment en meilleure lumière, puis en ajoutant moi-même quelques remarques.

La première question qui se présente au sujet de l'Inquisition, est certainement celle de sa nature et de ses origines.

M. Vacandard ne l'a peut être pas traitée avec toute la précision désirable. C'est pourquoi, je crois devoir exposer d'abord sur ce sujet, les vues de Mgr Douais.

II

Quant à la détermination précise de la nature juridique de l'Inquisition le travail de l'évêque de Beauvais se présente avec unè rigueur technique et une indépendance d'information fort remarquable.

Le premier chapitre de Mgr Douais recherche le sens propre des deux mots *inquisitio*, *inquisitor*.

L'enquêtesecrète, faite d'office par un magistrat — opposée à l'enquête publique consécutive à une *accusatio* — est entrée tard dans le droit. Elle y est encore en usage et c'est des tribunaux ecclésiastiques qu'elle a passé aux tribunaux séculiers. Innocent III en a établi les règles et il ne la limite pas au fait d'hérésie.

L'inquisiteur est postérieur à cette *inquisitio*. C'est, dit Eymeric (*Directorium III Pars. Quœstio IV*) un juge délégué par notre S. Père le Pape, car il n'a d'autre juridiction « *nec in personis*, *nec in criminibus*, *nec in causis nisi ubi*, *quantum et circa quos ei confert Dominus noster Papa.* »

Sans doute on rencontre des évêques, juges ordinaires de l'hérésie dans leurs diocèses, qui déléguent parfois des personnes pour faire l'*inquisitio* parmi leurs sujets; mais ce n'est pas l'institution célèbre qui nous intéresse. L'inquisiteur est à proprement parler le délégué du Pape, établi d'une manière permanente, pour connaître, non pas du crime de tel ou tel hérétique en particulier, mais de l'hérésie opiniâtre dans toute une région : *Non dati ad universitatem causarum*, disait Pegna commentateur d'Eymeric, mais

ad universitatem personarum, pour le fait d'hérésie. On y ajouta plus tard quelquefois le blasphème, le sortilège, la nécromancie etc. Par suite il vaudrait mieux ne pas parler de *tribunal* de l'Inquisition de Carcassonne, de Toulouse, etc., comme si ce tribunal était une réalité administrative, une juridiction ordinaire établie dans ces villes. Non, le tribunal suit l'inquisiteur, juge délégué par le Pape, ou plutôt ce juge est tout le tribunal, partout où il se trouve, partout où il siège, église pour les sermons solennels, cloître pour l'audition des témoins, maison épiscopale etc., etc. Il faut dire comme le fait le plus souvent Bernard Gui : *Inquisitor in partibus tholosanis*, *in Agennensi*, *in Albigesio*, *in regno Franciæ.*

A quelle époque précise apparaît dans l'histoire, cet *Inquisitor ?* Contre M. Luchaire, Mgr Douais établit que ce n'est point sous Lucius III (1181-1184). Pas de juge délégué d'une manière permanente non plus sous Innocent III (1198-1216), quoi qu'en dise — avec d'autres — le canoniste Ferraris. S. Dominique qui fut employé par le légat parmi d'autres prédicateurs à faire la *persecutio hæreticorum* n'est donc pas le premier inquisiteur.

Sous Honorius III pas de délégation inquisitoriale, ni permanente, ni même temporaire. L'inquisiteur est établi par Grégoire IX et après 1229 — non par un acte unique, — mais par des actes multiples donnant à des juges nombreux cette délégation exceptionnelle dans toutes les parties de l'Europe ; c'est ce pape qui, sans enlever aux évêques le droit et le devoir de connaître de l'hérésie dans leurs diocèses, met presque partout auprès d'eux un juge délégué par lui et muni des pouvoirs les plus étendus.

Mgr Douais attache une très grande importance à cette définition précise de la notion d'inquisiteur. Au point de vue canonique en effet l'innovation de Grégoire IX est des

plus intéressantes et elle a eu dans l'histoire de l'Église, dans celle des rapports de l'Église et de l'État, de longs et graves retentissements. On aurait même pu, je crois, insister davantage sur ces deux aspects de la création pontificale. L'ensemble de cette discussion technique est du reste remarquable.

Mais ce n'est point l'intérêt juridique de l'institution, pas plus que son influence sur les évènements postérieurs que l'évêque de Beauvais tenait à mettre en lumière. Tout ce travail de détermination rigoureuse n'est qu'une introduction à l'objet propre de l'ouvrage : comment s'explique historiquement l'origine de l'Inquisition?

Je dis tout de suite que la réponse à cette question ne m'a pas paru très heureuse.

Trois chapitres d'une discussion un peu confuse écartent les réponses jusqu'ici proposées : l'Inquisition fut établie pour tirer le clergé d'une situation désespérée ; ce fut l'effort suprême et nécessaire de l'Église réduite aux abois par l'hérésie triomphante, ou encore le terme fatal auquel devait aboutir par son évolulion naturelle toute la législation canonique de l'époque.

Pour notre auteur (autant que j'ai pu démêler sa pensée), l'aboutissant naturel de cette législation canonique du XIIe et du début du XIIIe siècles, semble bien avoir été la procédure du Concile de Toulouse de 1229. Elle laissait la connaissance du fait d'hérésie à son juge naturel, l'évêque ou à son délégué, et achevait d'organiser, dans les pays suspects, tout un système de surveillance et de contrôle destiné à rendre efficace l'action épiscopale. D'autre part on ne voit pas que celle-ci ait manqué de vigilance ou de vigueur, ni que des triomphes nouveaux de l'hérésie aient exigé vers 1230 un effort particulier du S. Siège pour la réprimer ou même l'extirper complètement.

Tout au contraire pendant ce premier quart du XIIIe siècle, prélats, princes et peuples, tout le monde en un mot, déploie le plus grand zèle contre l'hérésie. Le Concile de Latran en 1215 (canon 3) a requis le concours des laïques pour l'extermination de l'erreur, son appel a été entendu. Mgr Douais remarque que les Pères réservent au juge d'Église le jugement de la cause. La même réserve est mieux marquée encore à la diète de Vérone en 1184 et surtout au concile de Toulouse (1229).

Pour l'évêque de Beauvais c'est là un fait capital. Tout en invoquant le concours des séculiers pour l'œuvre de salut public qu'était la répression de l'hérésie, les prélats, dit-il, redoutent leurs empiètements sur le terrain propre de l'Église. Leurs craintes n'étaient point vaines,

Frédéric II en effet — au moins dans certaines périodes — ne fut pas un des moins ardents persécuteurs des hétérodoxes. Ses constitutions, celle de 1224 en particulier, enserraient l'hérétique dans un réseau de pénalités parfois atroces, qui, d'après Mgr Douais, mettaient en ses mains impériales tout le soin, mais aussi tout le profit *moral*, *politique* et *pécuniaire*, de ces poursuites.

Par un détour savant, explique encore notre auteur, l'empereur reprenait ainsi sur le pape tout l'avantage que lui avait fait perdre la fermeté de Grégoire IX; mieux encore il rétablissait sur l'évêque de Rome une prépondérance de César analogue à celle qu'exerçaient les Othons; il profitait d'une détente dans les relations des deux pouvoirs (paix de San Germano 1230) pour regagner par l'apparent désintéressement d'un zèle très pur pour la foi ce qu'il n'avait pu enlever de vive force; Grégoire IX vit le piège. L'entente avec le pouvoir séculier, non pas sur le fait de la répression de l'hérésie, déjà partout fort active, mais sur la manière de l'opérer, sur la division des attributions entre les deux pou-

voirs, para au danger créé par la subtile politique de Frédéric II.

« [Le pape], dit textuellement Mgr Douais (p. 136) avait établi le juge » inquisitorial pour tirer le meilleur parti possible d'une situation semée de » pièges et aussi pour la faire tourner à son avantage. Il est probable que » c'est à la politique religieuse de Frédéric II que nous devons l'Inquisition. » J'en suis même convaincu. »

Qu'on remarque la modestie de cette conclusion : l'historien hasarde une conjecture qui personnellement le satisfait. Il n'estime pas en avoir démontré le bien fondé.

Et c'est vrai, la démonstration n'est point faite ; à mon humble avis elle n'est pas faisable.

En effet, la politique de Frédéric II — alors même qu'elle eût en réalité poursuivi le but assigné par Mgr Douais et à travers la voie compliquée de tant de savantes et subtiles machinations, ce qui est fort douteux — ne saurait être l'explication adéquate d'une institution établie au *même moment* et dans les pays soumis au pouvoir ou à l'influence de Frédéric II et *dans ceux qui échappaient à l'une et à l'autre*. Voici la liste même que fournit Mgr Douais (p. 134 sq.) février 1231 : statut du Sénateur de Rome ; 3 février 1232, l'inquisiteur est établi en Brabant ; le 26 mai à Tarragone ; en 1233 en Bourgogne et dans le midi de la France, en Russie, en Allemagne, à Reims ; en 1234 en France : à Sens, à Vienne, à Clermont, etc., etc.

Volontiers je ferais mienne la conclusion d'un récent article de M. E. Jordan (le premier d'une série qui s'annonce comme destinée à réfuter les idées maitresses de Mgr Douais) (1).

(1) M. E. Jordan soupçonne Mgr Douais d'avoir à dessein retréci la question de l'Inquisition, en précisant rigoureusement sa nature juridique, afin de faire illusion à ses lecteurs et de rejeter sur le pouvoir civil, contre lequel l'Église se serait défendue, tout l'odieux de cette institution.

« Une institution aussi énorme... que celle d'un juge d'exception permanent destiné à toutes les contrées où il serait utile n'a pas été imaginé comme un moyen indirect de lutter contre les fantaisies et les ambitions d'un seul prince. Elle est le produit de causes beaucoup plus générales et lointaines. »

Je n'irai pas cependant aussi loin que le critique de l'évêque de Beauvais. Manifestement agacé par l'intention apologétique qu'il découvre au fond du système historique de Mgr Douais, M. E. Jordan a, je crois, dépassé dans la forme et peut-être même dans le fond, la mesure de l'exacte vérité (1).

Pour lui la vraie question de l'Inquisition est celle que pose le titre même de son article : *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen-âge.*

C'est en effet la vraie question morale, apologétique, et c'est une des questions historiques qui sont relatives à l'Inquisition. Restent pourtant sur ce même sujet nombre d'autres problèmes tout aussi historiques que celui-là, qu'on peut isoler et traiter à part, sans avoir le dessein fort noir de faire porter à la société civile des responsabilités qu'elle n'a pas encourues. C'est une de ces questions qu'a traitée Mgr Douais. Je suis loin de nier cependant qu'à certains moments, des préoccupations apologétiques n'aient pas quelque peu influencé le jugement du savant évêque.

Le chapitre XIV de la seconde partie : *Dampnati vero per Ecclesiam seculari judicio relinquantur animadversione debita puniendi* ne m'a pas plu.

(1) Il faut maintenir en particulier avec Mgr Douais contre M. Jordan que l'élément caractéristique de l'institution de Grégoire IX est plutôt la création du juge délégué que le mode de procédure secrète, dépourvue des garanties de droit commun, ou la nature du châtiment, antérieurs l'un et l'autre à l'établissement des inquisiteurs.

Le T. R. P. Wernz enseigne fort nettement dans le cours polygraphié distribué à ses élèves de Rome : « Inquisitio quamvis generatim denotet ordinem judiciarium in quo per viam inquisitionis, non accusationis, proceditur, tamen speciali ratione designat judicium ecclesiasticum contra hæreticam pravitatem institutum. Quod judicium procul dubio soli Ecclesiæ reservatum, neque sæcularibus potestatibus commissum exerceri potest aut per judices ordinarios in singulis diœcesibus constitutos, i. e. per Episcopos, aut per judices delegatos a Sede Apostolica deputatos, qui cum Episcopis cumulativam non privativam habent jurisdictionem. *Quod si de inquisitione fit*

A mon avis le professeur de Rennes expose fort bien la politique de Frédéric II, politique à vues bien plus courtes que ne le suppose Mgr Douais. Il explique à merveille la raison de l'attitude si diverse de l'empereur en Sicile, en Allemagne, et dans l'Italie lombarde, à l'égard des juges délégués par Grégoire IX, mais il atténue à l'excès, je crois, le souci que l'Église avait, dès cette époque, de défendre sa juridiction contre les empiètements laïcs. Sans doute ce n'est pas encore la préoccupation aigue d'écarter les séculiers d'un domaine réservé, qu'on remarquera, trois quarts de siècle plus tard, dans les actes de Boniface VIII ; plus d'un texte cependant témoigne de quelque inquiétude. La conduite de Frédéric n'était pas pour diminuer ce souci ; et elle dut avoir sa part d'influence sur la détermination de Grégoire IX.

D'autre part on pouvait s'attendre à ce que le grand canoniste alors assis sur la chaire de S. Pierre, cherchât à régulariser, à unifier la procédure de la *persecutio hæreticorum ;* le mouvement centralisateur, si remarquable dans cette période de l'histoire de l'Église, devait naturellement l'amener à réclamer pour les délégués du Pape une part prépondérante dans l'œuvre de la répression des hétérodoxes. Enfin la coïncidence de la création, de la rapide extension,

disputatio historica aut canonica, potissimum de illa inquisitione quæritur, quæ inquisitoribus delegatis a Sede Apostolica fuerat commissa. »

Le P. Wernz attribue l'institution des inquisiteurs à Grégoire IX entre 1229 et 1233, il note « neque suis defectibus caruit « et dans le même paragraphe, il définit contre les protestants et certains catholiques qui voient dans l'Inquisition espagnole un « tribunal mere politicum (armis spiritualibus instructum) » la nature vraie de cette institution : « Recte dicitur tribunal ecclesiasticum brachio quoque sæculari munitum, sive tribunal mixtæ jurisdictionis. » On voit que le P. Wernz n'a aucune des préoccupations apologétiques que M. Jordan soupçonne chez Mgr Douais et pourtant s'accorde avec lui sur la note essentielle de l'Inquisition (*Jus Decretalium*, Liber V, De jure criminali Ecclesiæ catholicæ, tit. VIII de hæresi § 3, p. 435 sq. Rome 1893-1894.)

de la popularité des ordres mendiants, nés à point nommé pour fournir à l'Église romaine les instruments les plus propres à une entreprise d'ensemble contre l'hérésie, doit certainement entrer en ligne de compte. Ajoutez les « causes générales et lointaines. » — si vagues ! — dont parle encore M. E. Jordan. Mais quand on aura énuméré toutes ces raisons de la création de l'Inquisition : persistance tenace de l'hérésie, zèle général pour la réprimer, souci de réserver les droits de la juridiction ecclésiastique, esprit organisateur, ordonnateur de Grégoire IX, tendance centralisatrice de son époque, fondation des Mineurs et des Prêcheurs, on n'aura point donné, me semble-t-il, la solution adéquate du problème tel que l'a posé, et tel que ne l'a pas résolu suffisamment Mgr Douais. Pourquoi donc entre 1229 et 1234 cette création si nouvelle, si universelle d'un juge délégué permanent envoyé par le Pape dans toute la chrétienté pour juger à côté des ordinaires les hérétiques de toute espèce? Les causes générales et particulières, lointaines et immédiates qu'on connaît jusqu'ici expliquent quelque chose, elles n'expliquent pas ce qu'il faudrait expliquer avant tout : l'originalité de cette institution.

Le problème demeure (1).

Dans la seconde partie de son livre Mgr Douais expose la procédure inquisitoriale, en suivant dans ses grandes lignes le Directoire des Inquisiteurs du dominicain aragonais Eymeric.

(*A suivre*). Marc DUBRUEL.

(1) Grégoire IX écrivant le 20 avril 1233 aux prélats de France pour leur recommander les inquisiteurs expliquait en ces termes la raison de l'institution nouvelle : (*Illa humani*) Nos considerantes quod vos diversis occupationum turbinibus agitati vix valetis... respirare, ac per hoc dignum ducentes ut onera vestra cum aliis dividantur, dictos F.F. Prædicatores contra hæreticos in regno Franciæ... duximus destinandos... Cité dans TANON, *Histoire des Tribunaux de l'Inquisition* (Paris 1893), p. 173, note 2.

Comment la Messe est-elle un sacrifice?

C'est une vérité de foi définie au Concile de Trente que la Messe est un sacrifice véritable et proprement dit : qu'elle n'est pas seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, ni une simple commémoration du sacrifice de la croix, mais encore un sacrifice propitiatoire, qu'on doit offrir pour les vivants et les morts et pour toute sorte de nécessités. (Session XXII, canons 1 et 3).

Mais comment la Messe est-elle un sacrifice? Question embarrassante comme le prouvent les solutions divergentes qu'on lui a données.

Une notion presque vulgaire fait de la destruction l'essence du sacrifice proprement dit. Cette conception semble reposer sur la pratique du rituel mosaïque, et elle s'appliquerait aisément au sacrifice nouveau, si le pain et le vin étaient la matière offerte sur nos autels; car la consécration leur enlève l'existence propre en les changeant au corps et au sang du Christ. Mais aux termes du Concile de Trente, c'est l'humanité du Christ qui est offerte en sacrifice. Le pain et le vin ne sont présentés à Dieu qu'en tant que la consécration doit les transsubstantier. Ce n'est, en effet, que par anticipation que l'hostie de froment peut s'appeler victime immaculée — *hanc immaculatam hostiam* — et la coupe de vin, le calice du Sauveur — *calicem salutaris*. D'autre part, toute séparation réelle du Corps et du Sang de J.-C

étant désormais impossible, où est la destruction réputée essentielle au sacrifice?

Les solutions classiques sont connues. Vasquez coupe la difficulté dans sa racine en niant qu'une immolation réelle soit de l'essence du sacrifice de la Messe. Celle-ci est un sacrifice commémoratif. Or l'acte commémoratif peut se réduire à une représentation. Toutefois la messe n'est pas une simple représentation, car la victime offerte sur le Calvaire y est elle-même présente et renouvelle son immolation d'une manière non-sanglante. Cette conception se recommande par sa simplicité : mais satisfait-elle entièrement aux définitions de Trente? La représentation d'un combat par ceux qui y prirent part suffit-elle pour avoir un combat véritable?

Pour Vasquez le sacrifice est un signe par lequel nous professons que Dieu est l'auteur de la vie et de la mort. Or le sacrifice commémoratif de la Messe reproduit suffisamment toute la signification de l'immolation de la Croix et possède ainsi la note essentielle au sacrifice.

Passons sur la définition que Lugo juge avec raison très arbitraire. N'est-il pas vrai que l'acte commémoratif n'a de lui-même qu'une portée historique, c'est-à-dire qu'il rappelle la reconnaissance déjà faite de la souveraineté de Dieu? Il ne constitue pas une reconnaissance *actuelle*. Celui, dit fort bien Lugo, qui représenterait un encensement sans la fumée de l'encens n'honorerait point Dieu par cette représentation et son intention ne suffirait pas à donner à son action la portée actuelle qui résulte de l'emploi de l'encens. Il en est de même de l'immolation et de sa représentation non-sanglante.

Une autre théorie fait observer que les paroles de la consécration appellent isolément le Corps et le Sang du Christ sous les espèces ; qu'ainsi ils se trouvent séparés sacramentellement, quoique le Christ soit en réalité tout entier sous

chacune des espèces. Lessius finit par préférer cette théorie à celle de Suarez qui sera rappelée plus loin (1).

Malgré le succès de cette conception, ne peut-on pas lui reprocher de détruire la *réalité* du sacrifice eucharistique. Un sacrifice qui n'existe que dans l'intention et les efforts du sacrificateur impuissant à réaliser la séparation désirée, n'est qu'un sacrifice manqué. Il importe peu que la séparation ne soit empêchée que par *accident*, en vertu de la concomitance qui place le Christ tout entier sous chacune des espèces. Cet accident réduit la séparation à une simple apparence, et empêche ainsi la réalité du sacrifice.

Ces deux conceptions se trouvent alliées dans ce passage de Bossuet : « Tel est le sacrifice des chrétiens, infiniment différent de celui qui se pratiquait dans la Loi : sacrifice spirituel et digne de la nouvelle alliance, où la victime présente n'est aperçue que par la foi, où le glaive est la parole qui *sépare mystiquement* le Corps et le Sang, où ce sang par conséquent n'est répandu qu'en mystère et où la mort n'intervient que par représentation : *sacrifice néanmoins très véritable*, *en ce que Jésus-Christ y est véritablement contenu et présenté à Dieu sous cette figure de mort*... (2) ».

Le recours à la séparation *mystique* ne tranche pas la difficulté, à moins d'établir d'abord qu'une telle séparation suffit à la réalité du sacrifice.

La théorie de l'immolation *mystique* a été reprise par

(1) Consecratio censetur actio sacrificandi, quatenus per illam Christus *mystico* quodam modo occiditur, dum per modum hostiæ occisæ *seorsum* vi verborum Corpus et Sanguis in altari exhibetur, et hic modus est facilior intellectu...

Quantum est ex vi verborum fit vera separatio et sub specie panis solum ponitur Corpus, non Sanguis... et hoc sufficit ad rationem hujus sacrificii (fit enim circa hostiam, dum sic ponitur, sufficiens mutatio). *De perfect. divinis* l. XII, c. 13.

(2) *Exposition de la Foi catholique*, chap. XIV.

des théologiens contemporains de valeur. Scheeben a prétendu que le moyen-âge n'avait pas connu une autre notion du saint sacrifice de la Messe, et que la théorie d'une immolation *réelle et non-sanglante* était d'invention récente. Ce n'est pas assez pour faire accepter une notion qui paraît insuffisante.

La solution imaginée par Lugo semble plus heureuse. Le sacrifice exige une destruction, mais celle-ci peut n'être que morale ou équivalente. Tel le sacrifice mosaïque du vin que l'effusion détruisait équivalemment en le rendant impropre à l'usage humain. Or, la consécration n'immole-t-elle pas le Christ *moralement* en le réduisant à l'état de nourriture (1)?

Franzelin a fait valoir en outre les privations que l'état eucharistique impose au Christ. La présence sous les espèces entraînant *naturellement* la suspension des fonctions organiques, l'humanité se trouve réduite à un état qui rappelle la mort (2).

Dans ces deux théories la notion de l'immolation est suffisamment sauvegardée; mais l'état de nourriture ne rappelle pas l'immolation de la Croix que notre sacrifice doit commémorer. La théorie perfectionnée par Franzelin est plus séduisante. Toutefois l'état de mort résultant de la suspension de la vie sensitive n'est qu'une commémoration *générique* du sacrifice du Calvaire.

Tourner la difficulté, en cherchant la commémoration du sacrifice sanglant dans la consécration de deux espèces distinctes qui représente la séparation du Corps et du Sang, n'est-ce pas séparer deux réalités qui doivent être étroitement unies : le sacrifice et son caractère commémoratif? Si

(1) *De Euchar.*, disp. 19, sect. 5.

(2) *De Euchar.*, 3ª ed., p. 388.

l'état du Christ sous les espèces constitue l'essence du sacrifice, tandis que la séparation apparente du Corps et du Sang rappelle l'immolation du Calvaire, il est par trop manifeste que le caractère commémoratif n'appartient point à ce qui fait l'essence du sacrifice. Or il est fort difficile de ne pas tenir avec Lessius que ce qui fait de la messe un sacrifice, doit lui donner son caractère commémoratif, car selon la doctrine de Trente, le sacrifice de la Messe a été institué pour être une représentation de celui de la Croix (1).

D'ailleurs il ne suffit pas de signaler l'anéantissement moral du Christ dans l'Eucharistie pour pouvoir conclure : Voilà pourquoi la Messe est un sacrifice. Pour être réel, cet anéantissement n'est pas nécessairement l'essence de la Messe, comme on le verra dans la suite.

La théorie de Suarez est bien différente de celles qui précèdent. A son gré un changement de la matière offerte est nécessaire à l'essence du sacrifice ; mais la destruction de l'objet principalement offert n'est point requise. A preuve le sacrifice de l'encens usité sous l'ancienne Loi et qui consistait beaucoup moins dans la combustion de l'encens que dans la production des vapeurs odoriférantes, l'objet principalement offert. Il en est ainsi du sacrifice de la Loi nouvelle qui consiste beaucoup moins dans la destruction du pain et du vin que dans la reproduction du corps et du sang du Christ, objet principal de l'offrande. — L'idée est ingénieuse, mais s'appuie-t-elle sur une base solide ? Lugo le conteste et prétend que le sacrifice mosaïque de l'encens consistait bien dans l'acte de la combustion (2). On conviendra qu'une con-

(1) « Per illam actionem fit sacrificium per quam fit repræsentatio sacrificii Crucis ; nam ideo institutum est hoc sacrificium, ut per illud sacrificium Crucis repræsentaretur, ut aperte docet Concilium. » *De perfect. div.* l. XII, ch. XIII.

(2) *De Euchar.*, disp. 19. sect. IV, § 52.

ception aussi singulière que celle de Suarez devrait être appuyée sur un fondement indiscutable.

* * *

Cet exposé incomplet suffit à prouver la nécessité de bien préciser la notion du sacrifice et de la légitimer avant d'en chercher la réalisation dans l'auguste sacrifice de nos autels. Notons d'abord la différence qui sépare l'offrande du sacrifice. Dans l'offrande l'objet est simplement présenté à Dieu ; le sacrifice implique, outre l'oblation, une autre action que nous appellerons sacrificatoire. Quelle est sa nature? Pour élucider le problème, remarquons d'abord que ceux qui font consister l'essence du sacrifice dans une destruction physique ou équivalente, doivent reconnaître qu'un tel acte ne suffit pas par lui-même à constituer un sacrifice. Le cierge pascal, qui se consume après avoir été solennellement offert à Dieu (*in hac cerei oblatione solemni*), pas plus que l'encens brûlé à la messe solennelle après avoir été bénit et offert à Dieu, ne sont des sacrifices *au sens propre*. L'Eglise n'a qu'un seul sacrifice, celui de la Messe. — Que leur manque-t-il donc? L'institution divine les agréant comme sacrifice. Malgré son aptitude naturelle, un acte liturgique ne devient sacrifice que par l'institution divine, l'agréant comme tel. Comment Dieu agrée-t-il un acte comme sacrifice? Ce n'est assurément pas en constatant le fait de la destruction. Cette simple reconnaissance ne changerait point la nature des choses. Est-ce en y rattachant certaines fins, en lui attribuant certains effets? On n'entrevoit pas d'autre réponse. Mais peut-on raisonnablement prétendre que Dieu ne peut agréer aux fins susdites qu'un rite effectuant la destruction physique ou morale de l'offrande? Lessius a fort bien dit qu'il appartient à Dieu de déterminer la manière dont il veut

être honoré (1). C'est un truisme dont il aurait pu tirer meilleur parti. Nous en concluons que si la destruction était de l'essence des sacrifices mosaïques — ce qui n'est point démontré — il ne s'en suivrait aucunement que le sacrifice chrétien doit consister nécessairement en une destruction physique ou morale (2). Du reste l'impossibilité de donner dans cette hypothèse une théorie pleinement satisfaisante du sacrifice de la Messe, n'est-elle pas une raison suffisante d'écarter une notion qui, au dire de Scheeben, est d'introduction assez récente ?

On objectera que Dieu pourrait attacher les effets du sacrîfice à une simple offrande, et qui oserait le nier ? Mais de là ne suit point que la notion proposée supprime toute différence entre l'oblation et le sacrifice. La distinction est fondée sur l'action différente de l'oblation qui est propre au sacrifice.

*
* *

Le P. Salméron, S. J. qui fut le premier théologien du Pape au Concile de Trente, a exposé cette notion simplifiée du sacrifice dans un ouvrage paru trente ans après la promulgation des définitions de la nature du sacrifice de la Messe. Cette date est à noter. Et il prétend emprunter sa notion à s. Augustin et à s. Thomas. Ecoutons : « Suivant s. Augustin et s. Thomas, le sacrifice au sens propre désigne une action mystique consacrant une chose extérieure par l'application au culte divin et l'offrande. Car le sacrifice, d'après l'étymologie du mot, consiste à faire une chose sacrée (3). » Sans doute la destruction ou l'immolation

(1) Ipsius enim est constituere, quibus rebus et signis coli debeat et supremum suum principatum significari velit. *De Justitia,* c. 38, dub. 2, § 14.

(2) Cette remarque écarte l'objection qu'on pourrait tirer des sacrifices mosaïques.

(3) Sacrificium *proprie* juxta . Augustini (lib. 10 de Civ. Dei c. 5) ac

pourra être la forme du sacrifice, mais à en croire Salméron, cette action pourrait être sacrificatoire en tant qu'action liturgique ou sacrée seulement. Salméron n'était pas seul à admettre cette notion simple. On peut s'en convaincre en parcourant dans les actes du Concile de Trente, les votes des théologiens sur la question du sacrifice de la Messe (1).

Il semble que Salméron ne se trompe pas en attribuant à s. Thomas sa définition du sacrifice. Voici le sens du passage indiqué : *Sacrifice se dit au sens propre, lorsque la chose offerte à Dieu est l'objet d'une action*, comme l'immolation et la crémation des animaux, la fraction du pain, sa manducation et sa bénédiction : et c'est le sens que le nom lui-même indique : car on dit qu'il y a sacrifice, quand l'homme fait quelque chose de sacré (2). *L'offrande désigne un objet offert à Dieu sans être le terme d'une action* : comme on dit que des deniers ou des pains sont offerts sur l'autel, sans qu'aucune action soit exercée sur eux. D'où il suit que tout sacrifice est une oblation, mais la réciproque n'est pas vraie. Les prémices étaient des offrandes, parce qu'elles étaient offertes à Dieu, suivant le Deutéronome (XXVI); elles n'étaient pas des sacrifices, *parce que rien de sacré ne se faisait sur elles* (3).

B. Thomæ doctrinam (2. 2. q. 85 a. 3. ad 3m) significat actionem quamdam mysticam, rem aliquam externam applicatione ad Dei cultum et oblatione sacrantem. *Est enim sacrificium*, juxta etymon verbi, *factio sacri*. In Ev. l. 9, tr. 29.

(1) Le P. Billot, S. J., *De Euch.* p. 582, note, écrit : Mactatio mystica unice invenitur ante tempora protestantismi.

(2) Cette définition est beaucoup plus ancienne que s. Thomas. On lit dans s. Isidore de Séville († 636) : « Sacrificium, *quasi sacrum factum*, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis Dominicæ passionis. » Lugo. *De Euchar.* disp. sect. 3, disp. 19.

(3) Sacrificia *proprie* dicuntur, *quando circa res Deo oblatas aliquid*

De cette définition trois fois répétée on semble être en droit de conclure que s. Thomas ne regardait pas l'immolatation comme un acte sacrificatoire en tant que destructive, mais seulement en tant qu'action liturgique accomplie sur la victime. La bénédiction du pain donnée aussi comme exemple d'action sacrificatoire suffirait à dissiper l'équivoque.

De cette définition on conclurait à tort que s. Thomas devait logiquement regarder toute bénédiction comme un sacrifice (1). Il ne le devait pas plus que ceux, qui font de la destruction l'essence du sacrifice , ne sont tenus de prendre pour autant de sacrifices les cierges brûlés sur l'autel. Dans tous ces cas, faute d'institution divine il ne peut être question de sacrifice.

Faut-il montrer que la définition de s. Thomas n'est pas une simple définition *nominale*? Ce n'est qu'après avoir donné sa définition qu'il en signale la conformité avec le sens étymologique du mot, ce qui suppose bien que la première définition est réelle et nous donne l'essence propre du sacrifice.

Le commentaire du psaume 39e, reproduit la même définition : Tout sacrifice est une oblation, mais toute oblation n'est pas un sacrifice, parce que le sacrifice suppose qu'il se fait quelque chose de sacré (2).

fit ; sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur, et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat : nam, *sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum.* Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, *etiamsi nihil sacri circa ipsum fiat*; sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur : primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deuteronomii 26, non autem sunt sacrificia, *quia nihil sacrum circa eas fiebat.* 2. 2 q. 85 a. 3. ad 3m.

(1) Consecratio chrismatis, vel cujuscumque alterius materiæ, non est sacrificium, sicut consecratio Eucharistiæ. 3. q. 82. a. 4. ad 1m.

(2) Omne sacrificium est oblatio, sed non omnis oblatio est sacrificium, quia sacrificium importat factionem sacri. In ps. 39.

Ceux qui font de la destruction l'essence du sacrifice ont cru retrouver leur idée dans ce passage de s. Thomas : « Si quelque chose est offert en l'honneur de Dieu, *quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debet, consumendum*, il y a oblation et sacrifice. » (2. 2. q. 86. a. 1. c.), Avant de donner cette définition s. Thomas renvoie à la question précédente, où se lit la première citation. De ce fait nous concluons qu'il n'est pas permis de supposer un désaccord entre les deux passages et voilà pourquoi nous croyons bien traduire : « pour être changé en une chose sacrée, qu'on en doit faire. » Cette seconde définition n'apporte pas un élément nouveau à la notion exposée plus haut. Celle-ci supposant une action sacrée exercée sur l'offrande, il y aura en tout cas un changement produit, ne fut-ce que le passage de l'état profane à l'état sacré.

Une autre définition montre clairement que dans l'esprit de s. Thomas, l'idée de sacrifice n'est pas associée à celle de destruction. A la question : La passion du Christ a-t-elle opéré par manière de sacrifice? il donne d'abord cette définition : Sacrifice signifie *proprement* quelque chose fait en l'honneur dû à Dieu seul en vue de l'apaiser. Or, ajoute-t-il, la passion du Christ a été souverainement agréable à Dieu. Donc, conclut-il, il est manifeste que la passion du Christ a été un sacrifice véritable (1).

Encore une fois la définition se contente d'une action sacrificatoire quelconque.

Une dernière citation. Dans une question où s. Thomas cherche à justifier la liturgie des sacrifices mosaïques, il se

(1) « Sacrificium *proprie* dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum... et hoc ipsum quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit, utpote ex caritate maxima proveniens Unde manifestum est quod passio Christi fuerit verum sacrificium. » 3, q. 48. a. 3. c.

pose cette objection étrange : « Dieu est l'auteur de la vie des hommes et des animaux. Or, la mort est opposée à la vie. Donc on n'aurait pas dû offrir à Dieu des animaux tués, mais plutôt des animaux vivants. » Pour celui qui croit l'immolation essentielle au sacrifice, la réponse est toute indiquée. Or, cette réponse si péremptoire s. Thomas ne la donne point et il cherche par quatre autres raisons à montrer la convenance des prescriptions mosaïques (1).

Suarez reproduit aussi fidèlement que possible la définition du Docteur angélique : L'immolation, dit-il, n'est requise que pour le sacrifice sanglant : pris en général, l'essence du sacrifice exige uniquement que l'offrande soit de quelque façon le terme d'une action sacrée (2).

Et qu'on ne dise pas que cette conception rend à peu près inutile le canon de Trente définissant que la Messe est un sacrifice véritable et proprement dit. Car, si d'après cette notion, la Messe est évidemment un sacrifice en ce sens qu'il s'y accomplit une action liturgique sur Celui qui y est offert ; il n'est pas évident à « priori » que cette action a été instituée par Dieu, comme latreutique, eucharistique, impétratoire et propitiatoire, en d'autres termes que Dieu y a attaché en tout ou en partie les effets envisagés dans le sacrifice.

(1) « Dicendum quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum ; et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significabatur destructio peccatorum et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi. » 1. 2. q. 102, a. 3. ad 5m.

(2) « Ad rationem sacrificii, ut sic, sufficit oblatio, quacumque ratione in ea aliquid sacrum fiat circa rem oblatam. » Suarez in 3m part. disp. 74. sect. 2, § 14.

* * *

En parcourant dans la *Somme théologique* les articles consacrés à l'Eucharistie, on est étrangement surpris de voir que s. Thomas n'a pas traité *ex professo* une question que tant de théologiens se sont appliqués à résoudre. Le problème lui paraissait-il trop simple? C'est fort probable; car sa définition admise, la solution se présente d'elle-même.

En effet, la Foi nous enseigne que Jésus-Christ est offert sur nos autels, non point tel qu'il est dans les cieux, — il n'y aurait alors qu'une simple offrande — mais tel que la consécration le rend présent sous les espèces. Celui que nous offrons est donc le terme d'une action liturgique, ce qui suffit à constituer un sacrifice suivant la définition établie.

D'autre part la représentation du sacrifice de la Croix résulte, de l'aveu de tous les théologiens, de la double consécration. Le pain étant le sacrement du Corps et le vin celui du Sang, en vertu des paroles de la consécration, l'autel nous offre une représentation de la séparation du Corps et du Sang accomplie sur la Croix. Il importe peu que la séparation effective soit irréalisable : il s'agit d'une représentation, et celle-ci peut se passer de la réalité, tout comme on peut exhiber sur la scène une tête décapitée sans recourir à une décapitation réelle.

Qu'on nous pardonne la comparaison : elle s'applique. C'est par une *sorte d'abstraction* que la liturgie eucharistique réalise la représentation voulue. Sans nier la présence du Christ tout entier sous chacune des espèces, elle envisage le Corps seul dans l'hostie, et le Sang seul dans le calice. Cette abstraction qui est la base de la double consécration, se retrouve dans tout le Canon. Un exemple : Avant la communion de l'hostie, la liturgie fait dire au

célébrant : « Que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ garde mon âme pour la vie éternelle. » A la communion du calice, le même vœu se répète avec la mention exclusive du sang. Envisageant toujours d'une part le Corps, et d'autre part le Sang, la liturgie obtient cette représentation vivante et non-sanglante de l'immolation du Calvaire. Mais c'est trop s'appesantir sur un point où les théologiens sont d'accord.

Notez maintenant que l'action sacrificatoire en produisant la double présence du Christ sous les espèces, réalise du même coup cette représentation, et ainsi il est vrai en toute rigueur que le sacrifice eucharistique est par lui-même une commémoration du sacrifice de la croix. On ne peut nous reprocher, comme à Lugo et à Franzelin, de greffer le caractère commémoratif sur une réalité distincte de celle qui fait l'essence même du sacrifice.

La théorie proposée se recommande par son extrême simplicité : elle se réduit en somme à cette considération que la consécration distincte du Corps et du Sang, qui donne à la Messe son caractère commémoratif, constitue en même temps un sacrifice véritable : car la consécration est bien une action sacrée aboutissant à l'humanité du Christ offerte sur nos autels, ce qui, suivant la définition légitimée plus haut, peut suffire à l'essence du sacrifice.

Il est tout aussi facile de montrer que dans cette théorie, la signification propre au sacrifice est pleinement sauvegardée.

Dans la consécration, dit en substance Suarez, on peut retrouver la signification mystique et morale propre au sacrifice. La signification mystique d'abord, fondée sur la double consécration, qui rappelle la séparation du Corps et du Sang sur la Croix ; ensuite la signification morale propre à tout sacrifice, consistant dans la reconnaissance de la

souveraineté de Dieu, que nous ne pouvons mieux honorer qu'en lui offrant sur l'autel la créature la plus noble et la plus agréable à Dieu, l'humanité sainte du Verbe incarné. (in 3m, disp. 76. sect. 5.)

L'immolation du Calvaire ayant été infiniment agréable à Dieu, on conçoit sans peine que sa commémoration soit l'acte le plus auguste de la Religion et que Dieu l'agrée comme le suprême hommage de notre Foi. Écoutons Bossuet parlant de la consécration : « On ne peut douter que cette action, comme distincte de la manducation, ne soit d'elle-même agréable à Dieu, et ne L'oblige à nous regarder d'un œil plus propice, parce qu'elle Lui remet devant les yeux la mort volontaire que son Fils bien-aimé a soufferte pour les pécheurs, ou plutôt elle Lui remet devant les yeux son Fils même sous les signes de cette mort par laquelle Il a été apaisé...

« Lorsque nous considérons ce qu'opère Jésus-Christ dans ce mystère, et que nous le voyons par la Foi, présent actuellement sur la sainte table avec ces signes de mort, nous nous unissons à lui en cet état ; nous le présentons à Dieu, comme notre unique victime, et notre unique propitiateur par son sang, protestant que nous n'avons rien à offrir à Dieu que Jésus-Christ et le mérite infini de sa mort. (1) »

P. SCHEPENS, S. J.

(1) *Exposition de la foi catholique*, ch. XIV.

La mort réelle et la mort apparente

Nouveaux éclaircissements théologiques

Dans ces dernières années l'un des objets des études physiologiques a été de déterminer le moment exact de la mort. Des spécialistes éminents sont aujourd'hui d'accord pour reconnaître qu'entre l'instant de la mort apparente où cessent les fonctions essentielles de la respiration et de la circulation, — instant vulgairement appelé *moment de la mort*, — et l'instant de la mort réelle et absolue où l'âme se sépare du corps, il s'écoule une période plus ou moins longue : d'une demi-heure au moins, pensent-ils, dans les décès qui suivent les maladies prolongées où les réserves de la vie ont été lentement épuisées, ce temps intermédiaire est beaucoup plus étendu dans les catastrophes subites. D'abord dans la Revue madrilène *Razon y Fé*, puis dans un ouvrage qui a été remarqué (1), le P. Ferreres, a examiné la valeur scientifique de cette théorie et en a déduit les conclusions théologiques qu'elle comportait relativement à l'assistance des moribonds.

Le R. P. Van Ruymbeke présentait naguère ici-même (2) le travail du P. Ferreres, et il discutait cette importante question en deux articles auxquels nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer nos lecteurs : ils y trouveront rapporté d'une façon précise l'état actuel des données physiologiques et déduites avec mesure leurs conséquences morales.

(1) *La mort réelle et la mort apparente et leurs rapports avec l'administration des sacrements.* Traduction de M. J.-B. Geniesse. Paris. Beauchesne.

(2) *Nouvelle Revue Théologique*, 1906, p. 606.

Le livre du P. Ferreres a été accueilli avec faveur. Cependant un théologien de mérite, dont le nom fait autorité en morale, M. Berardi, a cru devoir en contester la doctrine (1) : ce qui a amené le P. Ferreres à la maintenir et à la confirmer (2) Nous avons pensé être utile à nos lecteurs, en résumant, à titre de complément d'information, les objections de M. Berardi et les réponses qu'y a faites le distingué professeur de Tortosa.

I

M. Berardi reconnaît d'abord, comme on l'a toujours reconnu, que dans certains cas la mort peut n'être qu'apparente : on ne perçoit plus les pulsations et la respiration, et cependant l'homme qui semble décédé est encore vivant. Cela se produit dans des cas exceptionels, où les médecins jugent qu'on doit essayer de ramener le moribond à l'activité vitale. Telles sont les maladies, que l'auteur appelle insidieuses : comme les syncopes, l'asphyxie, notamment dans le cas des noyés, la suffocation, la catalepsie, l'électrocution ; et parfois la léthargie, l'empoisonnement, les insolations, les lésions cérébrales graves, celles par exemple dues à un coup ou à l'apoplexie, l'ivresse, l'épilepsie, le tétanos, le choléra, une grande faiblesse provenant de l'hémorragie, de la faim ou d'une fatigue excessive ; et chez les femmes, les accidents de grossesse ou d'enfantement.

Dans ces cas l'expérience montre que malgré les apparences de la mort, le malade peut ou de lui-même ou grâce à l'emploi des moyens préconisés par les médecins, revenir à la vie. De là une probabilité qu'il n'est pas réellement décédé : et de cette probabilité M. Berardi déduit cette conclusion

(1) *De doctrina nova circa mortem realem et apparentem relate ad sacramenta.* Faenza, Novelli et Castellani.

(2) *Razon y Fé*, Juin 1907, p. 237.

comme très certaine : dans ces cas exceptionnels il est bon et obligatoire d'administrer au mourant les sacrements, sous condition, nonobstant la mort apparente, et de lui continuer son assistance.

Mais il regarde comme une nouveauté contraire à la pratique reçue et au Rituel, de transporter cette doctrine des cas exceptionnels aux cas ordinaires, où l'art médical n'a aucun moyen de prolonger l'existence : tels sont, d'après M. Berardi, les cas où l'agonie précède le dernier soupir et cesse avec lui ; de même la phtisie et la décrépitude sénile. Des syncopes peuvent parfois tromper les assistants : mais si, comme on le suppose, les signes habituels montrent que la maladie a eu son dénouement normal et qu'il ne s'agit pas d'une faiblesse transitoire, il n'y a plus qu'à prier pour le repos de l'âme.

On le voit, le point précis de la discussion entre le P. Ferreres et M. Berardi est celui-ci : le premier estime probable qu'entre le moment appelé vulgairement moment de la mort et le moment où l'âme quitte réellement le corps, il existe *toujours* une période de vie latente, période qui dure au moins une demi-heure, et, pour quelques maladies, se prolonge bien au-delà : tant que dure cette vie latente on peut administrer le malade. M. Berardi au contraire estime que l'instant de la mort réelle coïncide régulièrement avec l'instant de la mort apparente, sauf dans quelques maladies où il est difficile de constater si la mort s'est déjà produite.

Voici les objections qu'il fait valoir contre la théorie opposée.

1° Cette nouvelle théorie n'est pas solidement prouvée. Elle s'appuie d'abord sur divers faits où des personnes qu'on croyait mortes sont revenues à la vie ; or ces faits se rapportent non à des maladies ordinaires, mais à ces maladies exceptionnelles et insidieuses où, soit par l'ignorance des sim-

ples, soit par manque de science ou méprise des médecins, on avait cru trop vite au décès, alors qu'on aurait dû en douter. Ce sont, en effet, des cas d'accidents de couches ou de grossesse, d'apoplexie, de catalepsie, de syncope et de léthargie. Et s'il y a quelques cas où le retour des fonctions vitales a été dû aux tractions rythmiques, ces cas étaient de ceux où, au jugement des médecins, la mort était douteuse et le traitement rythmique tout indiqué. Mais, ajoute M. Berardi, je le demande, quel médecin a jamais pensé que dans les maladies ordinaires et les cas courants un doute de ce genre puisse se produire et que l'on doive recourir, d'une façon régulière, à ces tractions ?

2° Aux faits la théorie nouvelle ajoute les raisons : puisque dans les cas exceptionnels malgré l'arrêt du pouls et de la respiration et les autres signes de mort apparente, la vie peut durer à l'état latent, pourquoi cela n'arriverait-il pas dans les cas ordinaires? A cela M. Berardi répond :

a) Pour les cas exceptionnels on a eu plusieurs fois la preuve de cette persistance de la vie ; pas une fois dans les cas ordinaires : sur des millions et des millions de décès, personne *ab initio mundi usque nunc*, n'est revenu dans ce cas à l'existence ou a donné des signes de survie. De plus la science médicale a recherché soigneusement les moyens de rendre la santé aux moribonds ou de prolonger, ne fut-ce que de quelques instants, leur existence ; ces moyens elle les a appliqués dans le cas de certaines malaladies spéciales, jamais dans les cas ordinaires, après le dernier soupir. Pourquoi ? sinon parce qu'elle jugeait la mort réelle et définitive. Il est vrai, aujourd'hui quelques-uns pensent que, même dans ces cas ordinaires, la vie peut durer et qu'on doit, malgré le dernier soupir, employer avec insistance les tractions rythmiques. Mais personne ne met ce conseil en pratique, et à agir autrement on passerait pour fou aux yeux du public.

b) Mais admettrait-on la possibilité de la vie latente après la mort apparente, on ne devrait pas pour cela introduire la pratique d'administrer les sacrements après le dernier soupir : ce serait contraire au but même que se proposent les partisans de cette nouveauté : le bien des âmes ; car, aujourd'hui surtout, les fidèles prendraient de là occasion de n'introduire les prêtres qu'après la mort et ceux-ci administreraient non des vivants mais des défunts.

c) D'après Génicot (1) la pratique nouvelle ne devrait être admise qu'en présence des bons catholiques ; y avoir recours devant les autres ce serait exposer son ministère aux railleries et au mépris. Mais, demande M. Berardi, une fois cette pratique introduite, pourra-t-on empêcher que les mauvais ne la connaissent comme les bons? Pourra-t-on empêcher qu'on ne prenne l'habitude de n'appeler les prêtres qu'après le dernier soupir?

d) A vrai dire, on peut administrer les sacrements, sous condition, dans les cas douteux; mais le moindre doute, même négligeable, ne saurait suffire, surtout quand l'administration des sacrements serait plus nuisible qu'utile. Nous en avons un exemple en ce qui touche le baptême et la confirmation : il est absolument possible, pour tous les cas, que ces deux sacrements n'aient pas été valides : cette possibilité suffit-elle pour les réitérer sous condition?

D'où M. Berardi conclut que la pratique préconisée ne pouvant se concilier avec le respect dû au sacrement, avec le bien des âmes et de la religion, la discipline ecclésiastique et les prescriptions du Rituel, on doit la regarder comme illicite. A plus forte raison, on doit improuver la pratique, prétendue licite et obligatoire, d'assister les moribonds et de renouveler l'absolution, quand le mourant a rendu le der-

(1) *Theolog. mor. Instit.* vol. II, n. 422.

nier soupir, pratique d'où le ministère du prêtre deviendrait odieux.

II

En réponse à ces objections, le P. Ferreres mentionne d'abord l'accueil favorable que sa thèse a presque unanimement reçu dans la presse périodique ecclésiastique (1) et auprès des théologiens comme le Cardinal Gennari (2), Noldin (3), Oietti (4), Antonelli (5). Cette constatation est autre chose qu'une satisfaction d'auteur : il y a là une preuve extrinsèque qui n'est pas sans valeur pour la probabilité de la théorie.

Puis abordant la discussion, le P. Ferreres précise le point attaqué par son contradicteur. Ce point est essentiellement physiologique. « Il est clair, dit-il, que M. Berardi, quoiqu'il en paraisse, n'attaque pas notre doctrine théologique, mais seulement notre doctrine physiologique. En effet dans les cas où il admet la *probabilité* de la mort appa-

(1) Cf. *Ecclesiastical Review*, (août 1905, janvier 1906); *The Catholic World*, de New-York, (1905); *Revista Ecclesiastica*,, de Buenos-Ayres, (septembre 1904); *The Review* et *Pastoral-Blatt* de S. Louis de Missouri, (1904 et 1905) ; *Revue Augustinienne, Revue Théologique Française*, (janvier 1905) ; *Nouvelle Revue Théologique*, (nov. et déc. 1906) ; *Rivista delle Riviste per il Clero*, de Macerata, (juin et juillet 1905); Les *Études*, (vol. CI, p. 586) ; *La Ciudad de Dios*, de Madrid, *Zeischrist fur Katolische Theologie* XXXI[e] année, p. 395) ; L'*Ami du clergé* ; les *Acta S. Sedis* ; le *Monitore Ecclesiastico*, (vol. XVI, p. 234); *El criterio catolico en la ciencias medicas* ; la *Revue des questions scientifiques* (20 juillet 1906); la *Revue de Lille* sous la signature de D[r] d'Halluin (1906-1907), etc.

(2) *Monitore Ecclesiastico* (l. c.)

(3) *Theologia moralis*, De sacramentis, p. 341.

(4) *Synopsis*, edit. 2[a] ad v. *Moribundus*. — Des traductions de l'ouvrage ont été aussitôt faites en anglais, en français, en portugais, etc. A la suite de cette publication divers auteurs ont ajouté dans leurs ouvrages de morale ou de théologie pastorale un article spécial.

(5) *Medicina pastoralis*, t. II, p. 223 et suiv.

rente, c'est-à-dire, dans les cas de mort subite, dans ceux où la mort suit les maladies qu'il appelle insidieuses etc., il accepte expressément, comme conséquence logique, non seulement la licéité, mais même l'obligation d'administrer les sacrements et d'assister ceux qui extérieurement paraissent morts, vu que peut-être ils ne le sont qu'en apparence.

« Qu'on se reporte à ce qu'il dit au n° 7 et au commencement du n° 8. « Certissimum est quod in his casibus exceptionalibus, dum quis apparet mortuus, *potest* esse vivus; posset scilicet mors esse apparens, (ut dixi), et sub externa apparentia mortis interius vita latens perdurare. Hinc *certissimum* est etiam, quod praxis prædicta tunc administrandi sacramenta sub conditione et protrahendi assistentiam, tanquam *bona* atque *obligatoria* considerari *debet*. Sub hoc respectu autem doctrina nova cum antiqua plenissime concordat. »

« Donc, continue le P. Ferreres, si on démontre la *probabilité* d'une persistance de la vie durant quelque temps, par exemple une demi heure, après l'instant vulgairement dit de la mort, même dans les cas d'infirmités ordinaires, il sera nécessaire d'admettre, comme conséquence logique, la licéité et l'obligation d'administrer dans ces cas les Sacrements. Et ce ne sera pas là proprement une doctrine théologique nouvelle, mais l'application logique de l'ancienne doctrine.

« Ce qu'on pourra peut-être, jusqu'à un certain point, appeler nouvelle, ce sera la doctrine physiologique : mais la doctrine théologique, en tant qu'elle affirme qu'il est permis, *servatis servandis*, d'administrer les sacrements, sous condition, à ceux qui sont encore probablement en vie, est une doctrine très ancienne.

« On verra plus nettement encore que le point attaqué par

M. Berardi touche à la physiologie et non à la théologie, si l'on met en syllogisme le *status quæstionis* :

« Tant qu'une personne est probablement vivante, on peut « *servatis servandis* » lui administrer les sacrements (*majeure*). Or, même dans les maladies ordinaires, les moribonds demeurent probablement en vie pendant une demi-heure après le moment vulgairement dit de la mort (*mineure*). Donc durant ce temps on peut leur administrer les sacrements.

« Dans ce syllogisme, M. Berardi ne peut nier que la mineure. La majeure est une doctrine théologique ancienne et certaine, tout à fait certaine, comme le reconnaît notre contradicteur... Or, la mineure contient une doctrine physiologique et non théologique : c'est cette doctrine physiologique qu'on peut en un certain sens dire nouvelle, et en réalité c'est elle seule qui est en discussion. »

Ce point acquis, le P. Ferreres fait observer qu'en matière de physiologie, le meilleur critère est celui des spécialistes de cette science :

« Puisqu'il s'agit ici d'une question purement physiologique, le témoignage des médecins et des physiologistes et les raisons prises de cette branche de la science réclament de droit la première place; nous avons eu soin d'établir notre démonstration sur l'autorité des spécialistes les plus éminents qui ont étudié et traité à fond la question, tels que MM. Laborde, Coutenot, Icard, d'Halluin, Coggia, Capellmann, Blanc, Cirera, Bassols, et aussi sur le jugement unanime de l'Académie de médecine et de pharmacie de Barcelone, qui avait mis ce sujet à l'étude sur notre demande, et après mûre délibération, qui occupa plusieurs séances, donna son avis à l'unanimité.

« Il nous suffira pour le moment de rappeler la quatrième des propositions, approuvées par cette Académie : « L'état de

mort apparente décrit au paragraphe précédent, est d'habitude plus fréquent et plus long chez ceux qui ont été frappés de mort subite, soit par un dérangement interne, soit par une cause externe ; toutefois il est très probable qu'un état semblable se produit plus ou moins longtemps chez tous les hommes alors même qu'ils meurent de maladie ordinaire, aiguë ou chronique ».

« A elles seules, ces autoritées rendent solidement probable l'opinion que nous défendons. A des témoignages si graves en la matière, M. Berardi n'a pu opposer une seule autorité. Il valait la peine, pensons-nous, qu'il fit connaître à ses lecteurs celles que nous avons alléguées et dont il ne dit pas un mot. En revanche il affirme que notre doctrine manque de fondement solide. Il nous semble cependant que par le seul fait du témoignage de ces sommités médicales, cette doctrine, au jugement de tout esprit impartial, demeurerait sérieusement établie. »

Mais outre ces autorités, le P. Ferreres rappelle qu'il a fait valoir des raisons physiologiques, pour démontrer que, nonobstant la cessation chez l'homme des grandes fonctions de la circulation et de la respiration, une vie latente peut persister en ceux qui extérieurement paraissent des cadavres. Il a prouvé que cette période doit être nécessairement plus longue chez ceux qui meurent de mort subite, et notablement plus courte dans le cas des maladies prolongées et ordinaires qui appauvrissent l'organisme et épuisent pour ainsi dire les réserves vitales. Il regrette que M. Berardi n'ait pas discuté ni même mentionné ces inductions physiologiques.

Enfin le P. Ferreres note qu'aux autorités et aux raisons scientifiques, il avait ajouté des faits. M. Berardi ne peut nier que dans ces cas on a eu la preuve d'une mort simplement apparente en suite d'une maladie lente et ordinaire.

Mais, dit-il, « facta ista non sunt ad rem et nihil probant, quia agebatur non jam de morte prout ordinarie contingit, bene vero de illis casibus exceptionalibus in quibus mors facile potest esse mere apparens, atque *ex ignorantia rudium*, et etiam aliquando ex *parva scientia* vel hallucinatione *medicorum* ipsorum accidit quod quidam certe mortui judicati fuerunt, dum de morte dubitari debuisset. »

« Mais, répond à son tour le P. Ferreres, on s'étonne que Berardi puisse attribuer ces cas à l'ignorance du vulgaire ou au peu de science des médecins, quand ils sont attestés par des hommes comme le Dr Cirera, le Dr Cariton et le Dr Coutenot, qui sont, je ne dis pas seulement de très savants médecins, mais des spécialistes en la matière. »

Ces cas, ajoute Berardi, ne prouvent pas parce que, selon lui, ils étaient tels que l'on aurait dû au jugement des médecins soupçonner que la mort était apparente et tenter les tractions rythmiques. Quel médecin, demande-t-il, a jugé jamais que dans les maladies ordinaires la mort seulement apparente puisse se produire et que l'on doive avoir recours aux tractions rythmiques? « Hi casus quoque non sunt ad rem, judicio enim medicorum de morte apparente suspicari et medium istud tentari debebat; at vero quisnam medicus unquam judicavit in casibus ordinariis mortem solum apparentem esse posse et tractionem linguæ esse tentandam? »

Quel médecin a cru jamais que dans les cas de maladies ordinaires la mort peut être seulement apparente? A cette question de M. Berardi, le P. Ferreres répond par cette autre question : « Y a-t-il aujourd'hui dans le monde un médecin qui, après s'être mis au courant des recherches faites dernièrement sur ce sujet, puisse croire que dans les cas de maladies ordinaires il ne soit pas probable qu'il existe *toujours* une période plus ou moins longue de mort apparente? Il est étrange que M. Berardi ignore que c'est là

le sentiment des médecins les plus éminents et de tous les spécialistes. Qu'il lise les œuvres de Laborde, d'Icard, d'Halluin, les articles de Coutenot, etc... qu'il lise simplement les citations de ces auteurs que nous avons rapportées et il se convaincra de ce que pensent aujourd'hui tous les savants qui ont étudié la question. »

Aux autorités qu'il avait précédemment citées, le P. Ferreres ajoute deux nouveaux témoignages. Le Dr Icard s'exprimait ainsi dans la *Presse médicale* de Paris du 17 août 1904 : « La mort n'arrive pas d'un seul coup, la vie s'éteint lentement, graduellement, alors même que la mort est subite, ainsi que nous la qualifions quelquefois. Cet état intermédiaire entre la vie et la mort existe toujours ; c'est un état normal, physiologique, par lequel nous passerons tous en sortant de cette vie. »

Et le Dr d'Halluin, directeur des travaux de physiologie à la Faculté de Médecine de l'Université catholique de Lille écrivait de son côté dans la *Revue de Lille*, en 1906-1907 : « Nous passons tous par cet état de mort *relative*, qui est la mort au sens vulgaire du mot, mais non encore la mort irrémédiable considérée en tant que séparation de l'âme et du corps. C'est à cette mort irrémédiable que nous réservons le terme de mort *absolue*, sans qu'il nous soit possible de dire quand la mort passe du stade mort relative au stade mort absolue, et cette incertitude légitime les conseils du P. Ferreres et du R. Doct. Geniesse ».

Et dans une autre étude, intitulée *Les étapes de la mort* et publiée aussi dans la Revue de Lille, au mois de mars 1906, il disait encore : « Quand nous affirmons que le stade mort relative se prolonge environ une heure, nous voulons seulement donner un chiffre incontestable puisqu'il a été obtenu par deux physiologistes différents, tandis qu'un chirurgien s'en est beaucoup rapproché. Mais nous

sommes intimement persuadé que la mort absolue se produit beaucoup plus tard, et les demi-succès obtenus quand nous avons fait le massage une heure 15, une heure 50 après l'arrêt du cœur, légitiment cette assertion »

Les médecins, conclut le P. Ferreres, regardent donc comme très probable que *toujours* la vie latente dure après l'instant apparent de la mort, *même dans les cas de maladies ordinaires*. Et c'est parce qu'ils sont dans cette conviction, qu'ils ont, même dans ces cas, tenté des expériences pour contrôler leurs inductions, et ces expériences ont eu plusieurs fois du succès. Tel est notamment le motif et l'unique motif, pour lequel le Dr Cirera a employé les tractions rythmiques dans un des cas allégués par le P. Ferreres.

Les spécialistes sont encore unanimes à attester qu'en dehors de la putréfaction, et peut être parfois, de la rigidité cadavérique, il n'y a aucun signe certain du décès ; dès lors, même dans les maladies ordinaires, après l'instant vulgairement appelé de la mort, aucun signe, en dehors de ceux que nous venons de dire, ne nous certifie que la mort est réelle, bien que, pour la raison donnée ci-dessus, la vie latente ne puisse se prolonger aussi longtemps que dans les maladies rapides.

Après avoir ainsi rappelé ses démonstrations antérieures, le P. Ferreres examine les arguments — purement négatifs, — que M. Berardi a fait valoir.

M. Berardi prétend que jamais dans les cas ordinaires on n'a constaté de signes de vie. C'est inexact.

Il ajoute que personne n'est revenu, dans ces cas, à l'existence, sans miracle. Mais d'abord il ne s'agit pas de savoir, pour le moraliste, si dans ces cas le moribond peut ou ne peut pas revenir à la vie manifeste, si même par les soins médicaux sa mort peut ou ne peut pas être retardée : toute

la question est celle-ci : la vie persiste-t-elle, oui ou non, et par conséquent cet homme est-il encore « viateur » et capable de recevoir les secours du prêtre. Or, dans certaines circonstances, le médecin peut bien affirmer sans peine que ce malade, après le dernier soupir, quoique peut-être il ne soit pas encore réellement décédé, mourra certainement dans un court délai et qu'il lui est physiquement impossible de recouvrer la santé ; mais même dans ces cas, il ne sera pas facile au médecin de préciser le moment exact où l'âme quitte le corps et où cesse vraiment la vie latente. En second lieu, il n'est pas exact que ces malades ne soient jamais revenus à la vie apparente, au moins pour quelques heures ; le contraire s'est produit dans une expérience du Dr Cirera.

Mais alors, demande M. Berardi, pourquoi les médecins, qui tentent les tractions rythmiques et autres moyens analogues dans les cas de mort subite ou rapide, ne les tentent-ils pas dans les cas de mort ordinaire ? Nous venons d'indiquer cette raison : dans la plupart de ces cas, malgré la persistance de la vie à l'état latent, le malade est perdu irrémédiablement et ne pourra recouvrer la santé. Il n'y a donc pas d'utilité pour le médecin à continuer ses soins, sinon à titre d'expérience (1). Tout autre est la raison d'être du ministère sacerdotal.

La seule *possibilité* d'une vie latente, insiste Berardi, ne peut légitimer l'administration des sacrements. La seule *possibilité*, oui ; mais il y a ici *probabilité sérieuse*, et dès lors, on ne saurait se dispenser de continuer son ministère, sans renoncer aux principes mêmes admis par M. Berardi.

Quant à la crainte que d'autres, en voyant administrer les sacrements après le dernier soupir du moribond, n'abusent

(1) Cf. *El criterio catolico en la ciencias médicas*, vol. x, p. 72.

de cet exemple pour différer jusque là leur conversion, doit-on s'y arrêter? Peut-on, pour cette crainte, laisser se perdre une âme qu'il y a probabilité de sauver? Pour la même raison, on en arriverait à refuser l'absolution à tous ceux qui diffèrent leur conversion jusqu'à leur dernière maladie. Supposons un mourant qui, par une cause fortuite et sans faute de sa part, ne s'est pas confessé avant de rendre le dernier soupir; le prêtre arrive quelques minutes après : devra-t-il lui refuser une absolution qui probablement sauvera cette âme, et sans laquelle cette âme se damnera éternellement? « Si M. Berardi est appelé, comme cela arrive souvent, auprès d'un malade quand celui-ci a déjà perdu connaissance et est entièrement privé de ses sens mais cependant donne des signes certains de vie, par exemple, les battements du cœur, osera-t-il refuser l'absolution à ce moribond? Pourquoi cependant ne pas la refuser sous prétexte que les autres n'en prennent mauvais exemple, sinon parce que ce serait là une chose déraisonnable et contraire à la doctrine communément admise aujourd'hui par les théologiens? » L'absolution cependant n'opèrera, en l'espèce, que *probablement* : il demeure scientifiquement probable qu'elle opérera même quand le cœur aura cessé de battre : donc le prétexte du mauvais exemple ne vaut pas plus dans un cas que dans l'autre.

Pour ce qui est du respect du sacrement et de la discipline ecclésiastique, ils ne s'opposent nullement à ce qu'on administre une personne qui n'est pas encore sûrement décédée : quant à déterminer à quel moment exact la mort se produit réellement, cela appartient à la science médicale : de tout temps la probabilité de vie latente a autorisé l'assistance spirituelle, malgré les signes de mort apparente, dans les cas exceptionnels; aujourd'hui les conclusions de la physiologie affirment aussi cette probabilité, et autorisent

par conséquent cette assistance, dans les cas ordinaires.

M. Berardi objecte enfin que le ministère du prêtre, prolongé après le dernier soupir, paraîtra odieux. Le salut éternel d'une âme vaut plus que cet inconvénient; inconvénient du reste qui ne doit pas arrêter au jugement de M. Berardi lui-même, dans les cas exceptionnels où cependant l'assistance devra être continuée longtemps.

Tel est l'état de la discussion. Notre but a été de la rapporter fidèlement. Que si l'on nous demandait une appréciation, la voici brièvement formulée.

1° Il est incontestable que, dans cette matière, la question théologique dépend de la question sientifique; et cette question scientifique, il appartient aux savants de la résoudre. Le plus sage pour le moraliste est d'accepter leurs conclusions; et son rôle propre est de fixer les conséquences théologiques qui en découlent.

2° Or si l'existence d'une loi *constante* de survie latente n'est pas encore une conclusion scientifique absolument reçue et comme classique, elle constitue pour le moins, au témoignage des spécialistes, dans l'état actuel des études physiologiques, une théorie sérieusement probable.

3° Il en résulte qu'il sera toujours *licite* d'administrer le malade même après la cessation apparente de la vie, quand on ne l'aura pas fait en temps plus opportun et que le moribond est par ailleurs dans les conditions voulues; licite aussi de lui renouveler l'absolution et les autres secours qu'il est d'usage de réitérer. Ce point, *jusqu'à plus ample informé scientifique*, nous parait acquis.

Mais si cette pratique est *licite*, faut-il couclure qu'elle est *obligatoire*? Sur ce point des précisions seraient désirables. Sans doute *théoriquement* de la licéité il est facile de conclure ici à l'obligation. Mais dans les cas concrets où inter-

viennent d'autres éléments d'appréciation morale, ce devoir ne s'impose pas uniformément. Autre, on le comprend, est la situation du prêtre qui a charge d'âmes, autre celle du prêtre qui prête son ministère par charité; autre le cas où l'administration des sacrements n'entraine aucun inconvénient grave pour le ministre ou pour son ministère, autre quand de graves ou de très graves inconvénients en résultent; autre aussi la question des sacrements nécessaires, autre celle des secours de surérogation. Il y aurait lieu d'examiner dans quelle mesure ces divers points de vue sont susceptibles de modifier la solution spéculative. Vu l'état actuel des études médicales et les idées encore communément reçues parmi le peuple, le prêtre se trouvera parfois dans des circonstances délicates qui imposent la discrétion : il ne faut restreindre qu'à bon escient sa liberté de mouvement.

4° La survie, malgré tout, n'est que probable, surtout quant à sa durée; et l'état de l'âme, dans cette crise suprême, est mystérieux. Ce serait donc une grande faute, de la part du prêtre, de se reposer sur les données nouvelles de la science pour apporter un zèle moins actif ou plus timide dans l'assistance des malades.

Sans doute il y a même après la mort apparente une dernière chance de salut qu'il ne laissera pas se perdre; mais c'est surtout, sur ce bord extrême de l'éternité, que nous devons redire : *Absolutionem damus; securitatem non damus!*

J. Besson.

Le Quasi-domicile dans le droit matrimonial

Parmi les questions relatives au mariage, qui jettent fréquemment dans l'anxiété le clergé paroissial, surtout dans les villes, et qui donnent lieu, dans les curies épiscopales et à la S. C. du Concile, à de trop nombreux procès en nullité, à coup sûr la législation sur le domicile et le quasi-domicile tient un des premiers rangs. Rien d'étonnant, vu, dans certains détails, l'imprécision des dispositions légales, la difficulté d'apprécier, dans leur réalité concrète, les conditions à remplir ; vu même, parfois, les doutes théoriques qui se présentent dans des circonstances trop complexes pour avoir été prévues et réglées par le législateur.

A côté de ces difficultés, et souvent naissant d'elles, se présentent des difficultés d'ordre pratique : on ignore parfois tel ou tel détail de la loi ; ou bien, on ne l'ignore pas, mais, dans les cas douteux, on s'oriente du mauvais côté, ou surtout, dans la complexité des cas particuliers, on néglige des considérations décisives ; ou simplement, l'on oublie même que tel mariage ne peut être bénit qu'avec délégation. Et pour ces diverses raisons, les cas de nullité se produisent : ceux que l'on découvre un jour, et ceux que l'on ne découvre jamais.

Les évêques des Etats-Unis d'Amérique furent les premiers à demander ou, du moins, à obtenir un élargissement et une simplification des lois canoniques en cette matière. Voici ces dispositions, telles que les rapporte un décret du

6 mai, confirmé le 12 mai 1886 : « .. Se transferentes e loco, ubi viget caput *Tametsi*, in alium locum, dummodo ibi commorati fuerint per spatium saltem unius integri mensis et status sui libertatem, uti juris est, comprobaverint, censendos esse ibidem habere quasi-domicilium, in ordine ad matrimonium, quin inquisitio facienda sit de animo ibi permanendi per majorem anni partem... »

Aux termes de cette décision, on accorde ces deux modifications d'une importance capitale : 1° que le laps de temps requis pour le quasi-domicile ne sera plus « la majeure partie de l'année », mais seulement un mois entier ; 2° que, passé un mois, on n'aura plus à rechercher si « l'*animus manendi* » a existé ou non. Bref, le séjour matériel d'un mois entier suffit pour acquérir le quasi-domicile, à l'effet de contracter le mariage devant le curé du lieu.

En 1898, l'officialité de Paris, au sujet du mariage de deux Roumains qui avaient satisfait à la condition du séjour matériel de 6 mois, mais dont « l'*animus manendi* » laissait des doutes, interrogea le tribunal de l'Inquisition « *ad quietem conscientiæ suæ* (sur le cas proposé) *et ad normam habendam in casibus similibus.* »

Elle en reçut cette « Résolution » : « Orator acquiescat, et addatur : Se conferentes in civitatem N (Parisiensem) ex alio loco vel parœcia, dummodo ibi commorati fuerint in aliqua parœcia per sex menses, censendos esse ibidem habere quasi-domicilium in ordine ad matrimonium, quin inquisitio (facienda sit) de animo ibi permanendi per majorem anni partem, facto verbo cum SS. mo. » (9 nov. 1898).

Les difficultés ne cessèrent pas et, à la date du 9 Novembre 1903, le Cardinal-Archevêque de Paris présentait à la S. C. du Concile une nouvelle demande. Il exposait d'abord « se jam pluries ad Sanctam sedem detulisse gravissimas anxietates quibus premitur Curia archiepiscopalis quoad

matrimonia quæ in civitate, imo et in tota diœcesi Parisiensi contrahuntur, quæque dubia aut nulla evadunt ratione incerti domicilii aut quasi-domicilii ; unde etiam non infrequentes sententiæ nullitatis prolatæ, non sine magno scandalo. »

Il priait ensuite Sa Sainteté « ut civitati et diœcesi Parisiensi extendere dignetur iisdem in terminis et ad eumdem effectum, declarationem datam pro Fœderatis Statibus Americæ Septentrionalis, datam sub die 6 Maii 1886, de sufficienti commoratione unius mensis ad validitatem matrimonii, nempe : « se conferentes e loco... (suit le texte cité plus haut).

Il fut répondu : « *pro gratia, juxta petita ab E. mo Archiepiscopo Parisiensi, facto verbo cum SS. mo et ad mentem.* »

Cependant, dans l'intervalle, le Cardinal Kopp, évêque de Breslau et administrateur de Berlin, se plaignant des mêmes complications, demandait, le 23 Juin 1902, au Saint-Siège, « ut... privilegium Parisiis, jam die 9 Novembris 1898 concessum, etiam urbi Berolinensi benigne concedere velit, videlicet quod Berolini, in ordine ad matrimonium quasi-domicilium acquiratur, quin animus investigetur, dummodo ex alio loco vel parochia sese conferentes in Urbem Berolinensem per sex menses et ibi in aliqua parochia commorati fuerint. »

C'était demander qu'on pût procéder au mariage en considérant le quasi-domicile comme acquis : 1° à condition qu'on justifiât d'un séjour préalable de 6 mois ; 2° que ce séjour fût fait dans quelque paroisse de la ville ; 3° qu'on n'eût pas à s'enquérir de l'*animus manendi*.

La Congrégation du Concile, vu l'importance de ce point dans la discipline ecclésiastique, traita la question en assemblée plénière. Elle ordonna qu'un Consulteur fût chargé de

présenter là-dessus un *votum* où serait traité moins le cas particulier de Berlin, que la doctrine générale, en vue d'établir une règle universelle, pour tous les cas similaires, dans l'état actuel de la société.

En même temps, elle fit demander à l'Assesseur du Saint Office, par lettres du 15 Déc. 1902, « si cette Congrégation du S. O. n'avait jamais adopté comme règle générale (*la massima*) que ceux qui ont habité six mois une paroisse peuvent être validement unis en mariage par le curé de leur résidence, sans rechercher s'ils ont ou non l'intention de demeurer... »

Le 26 Janvier 1903, l'Assesseur du S. O. répondit que ce suprême Tribunal n'avait jamais admis « cette maxime que ceux qui sont demeurés six mois dans une paroisse puissent s'unir validement en mariage, sans enquête sur l'*animus manendi*, et que les dispositions émanées pour le cas de Paris furent et doivent être estimées comme des dispositions spéciales. »

Quant au consulteur de la S. C. du Concile, le Rme P. Pie de Langogne, il consigna dans un *vote* très remarquable les résultats de ses études sur ce qu'il ne craignait pas d'appeler la « *plagam veterem* » que le mémoire du Card. Kopp « magis ac magis exacerbavit,... difficultatem... quæ nostris hisce temporibus oritur ex hodierna jurisprudentia circa matrimonia quæ contrahuntur ab advenis, coram Parocho quasi-domicilii, rite vel non acquisiti. »

Cette étude, dont nous venons d'exposer l'occasion, nous voudrions la refaire après et, souvent, avec l'éminent Consulteur.

L'intérêt qu'elle offre apparaîtra d'abord à lire l'énoncé des trois questions qui y sont traitées :

1. *Qualis hodie sit jurisprudentia canonica circa quasi-domicilium et simplicem commorationem res-*

pectu matrimoniorum juxta formam Tridentinam ineundorum?

2. *An et quibus de causis expediat dictam jurisprudentiam tantisper immutare, ceu rectius moderare?*

3. *Quonam opportuniori sive securiori modo statui posset dicta moderatio?*

Ajoutons tout de suite que la Congrégation, dans l'assemblée plénière du 20 Mai 1905, exprima le désir qu'un décret apostolique vint modifier, sur ce point, la jurisprudence en vigueur, *dans le sens des Conclusions du Consulteur*.

Cette étude n'exposera donc pas seulement les vicissitudes passées et l'état présent de la législation ; mais elle nous permettra encore de mieux comprendre le sens et la portée des modifications que le Saint-Siège pourrait prochainement y introduire.

I.

Le quasi-domicile dans le passé.

La question du domicile ne pouvait guère créer de sérieuses difficultés jusqu'au jour où le Concile de Trente introduisit, dans la législation matrimoniale, l'empêchement dirimant de clandestinité. Sauf modifications en vue des Ordinations, on avait, pour le fonds, adopté le droit romain, et regardé le *domicilium habitationis* comme constitué par deux éléments principaux : le fait de l'habitation et la volonté de continuer à perpétuité cette habitation.

Cependant, si la définition parait simple en théorie et dans l'abstraction, il n'en va plus de même dès qu'il s'agit d'entrer dans la pratique de la jurisprudence, dès qu'il s'agit d'établir les circonstances concrètes, les signes extérieurs qui constituent le fait de l'habitation domiciliaire, surtout d'établir les présomptions qui fonderont une preuve juridique certaine de *l'animus perpetuo manendi*. Pour

les Romains, ce signe extérieur qui faisait présumer une installation définitive, un vrai domicile acquis par le fait et la volonté, c'était l'acte de constituer en un lieu *larem perpetuum rerumque ac fortunarum suarum summam* (l. 7 de incolis [X 37]).

Il est vrai, une habitation de 10 ans faisait présumer, de droit, la volonté d'habiter le lieu à perpétuité; mais en dehors de ce cas, les divers éléments de présomption étaient d'appréciation délicate. Comment, au début du séjour, prouver de manière péremptoire la vérité de l'intention? Par la déclaration de l'intéressé? Mais le fait même qu'il est intéressé le rend suspect dans son témoignage. Les motifs apparents du séjour, la nature des affaires traitées, des charges exercées, les conditions de l'installation matérielle forment des éléments d'appréciation moins suspects et plus objectifs, mais qui peuvent pourtant n'être pas absolument décisifs.

Ces difficultés sont, on le voit, inhérentes à la question même du domicile; seulement, avant le concile de Trente, elles ne se présentaient que pour des cas de nombre restreint et où, d'ailleurs, n'était en cause que la licéité de l'acte.

Dès qu'entra en vigueur le décret *Tametsi*, les difficultés devinrent bien plus nombreuses, et surtout beaucoup plus aiguës, parce que désormais c'était la valeur même de l'acte, du contrat-sacrement de mariage, qui était en cause. Qu'exigeait en effet, *ad valorem*, le Concile de Trente? Que le mariage fût célébré devant trois témoins, dont un témoin autorisé, le curé des contractants; ou, comme il fut vite établi, de l'un des contractants.

Quel était ce curé qui était, aux termes du Concile, le curé des conjoints, ou le propre curé? Ce devait être évidemment le curé du domicile stable, tel qu'il était défini dans le droit ecclésiastique du moment. Mais, dès cette époque, et bien plus aux époques suivantes, à mesure que la stabilité

de la population, surtout dans les villes, diminua, la difficulté sinon d'acquérir, du moins de prouver juridiquement l'acquisition d'un nouveau domicile, fit constater bien vite que la législation actuelle était trop étroite, qu'elle serait la source de nombreux embarras pour la célébration des mariages, et que ces complications amèneraient pratiquement, en bien des cas, la nullité du contrat.

A la vérité, le droit romain lui-même avait admis des tempéraments à cette rigidité : à côté du domicile *parfait* d'habitation, tel que nous l'avons défini plus haut, il reconnaissait un domicile *imparfait* qu'on a appelé *domicilium coactum vel necessarium*. C'était le lieu où habitait le relégué, en cas de relégation indéterminée, le prisonnier condamné à la prison perpétuelle, le soldat dans sa garnison stable, quand il ne possédait pas de biens dans sa patrie. Ce fut aussi, dans le droit romain et dans le droit ecclésiastique, le lieu où l'on exerçait une charge à perpétuité, où l'on avait un bénéfice avec résidence.

A son tour, à partir du Concile de Trente, la législation ecclésiastique va subir, en poursuivant une évolution en quelque sorte instinctive et involontaire, des modifications profondes, qui introduiront en fait, longtemps avant que l'autorité la sanctionne explicitement en droit, la loi du quasi-domicile.

Pendant toute la durée de cette élaboration qui aboutit à une consécration légale seulement en 1867, (*Décret de la S. C. de l'Inquisition*, *7 Juin*) un double travail parallèle se poursuit : l'un doctrinal et spéculatif, celui des écrivains, moralistes ou canonistes, qui étudient la loi, cherchent à la connaître et dans son texte écrit et dans la vie que lui donnent les décisions courantes ; l'autre, celui des Congrégations, tout pratique, prenant la loi telle qu'elle existe, et ne cherchant qu'à en faire l'application judicieuse aux cas particuliers.

En ce qui concerne les écrivains en question, on constate d'abord une préoccupation générale qui est de sauvegarder les conditions nécessaires à l'acquisition et à la constatation *du droit de parochialité :* dans leur pensée, c'est là sauvegarder la substance même du domicile. Mais, en même temps, à cette préoccupation s'en ajoute une autre, de simplifier et de faciliter les conditions, pour les adapter aux exigences des fidèles ; bref, de trouver une mesure qui donne un équivalent du domicile, un quasi-domicile, *qui produise tous les effets requis*, en vue d'obtenir le *droit de parochialité.*

Notons d'abord que l'on voit assez vite apparaître le mot lui-même « *quasi-domicilium.* »

On le trouve, avec un sens déjà assez précis, dans Laymann (1635) : « Ad domicilium vel quasi-domicilium, ejusque ratione diœcesim vel parochiam acquirendam, cum animus requiritur tum factum. Animus consistit in proposito voluntatis permanendi perpetuo vel ad tempus anni non modicum : factum consistit in actuali habitatione » (*Theol. mor.*, l. v, tr. vi, c. x, n. 6).

Un peu plus tard Pirhing indique aussi clairement les conditions du quasi-domicile (l. ii t. ii, de foro compet. n. 18).

Dès le début du XVIII[e] siècle, Reiffenstuel en donne la notion avec une perfection que l'on n'a pas dépassée dans les dernières années : « Sicut ad acquirendum verum domicilium sufficit unius diei habitatio cum animo ibidem constanter permanendi, ita etiam ad acquirendum quasi-domicilium sufficit una aut altera dies cum animo ibidem habitandi per majorem anni partem... Ratio est quia non apparet cur quis possit acquirere verum domicilium per unum diem cum animo ibidem perpetuo manendi, et non quasi domicilium per unum diem cum animo per majorem saltem anni partem manendi, quod temporis spatium pro quasi domicilio requiritur. » (L. iv. Decret., tit iii, n. 60.)

Mais il faut ajouter que chez tous les auteurs les idées ne sont pas aussi nettes, ni aussi fermes. Chez de Justis (L. II, c. XIX, n. 50) on trouve les mêmes notions, mais sans le nom de domicile. Chez d'autres — Sanchez par exemple, (l. III, d. XXIII) — tout en admettant le quasi-domicile, on regarde comme très probable l'opinion de ceux pour qui il est impossible d'acquérir un quasi-domicile si l'on garde son domicile propre. D'autres hésitent, varient sur les conditions de temps ou d'installation nécessaires pour prouver l'*animus manendi*.

Devant ces incertitudes et ces divergences, on demeure étonné qu'elles aient pu se perpétuer ainsi, durant des siècles, sans que l'on ait réussi à tirer, de la pratique ou des décrets des Congrégations, une doctrine certaine, une règle générale acquérant, par le *consensus* des auteurs et par l'uniformité de la jurisprudence, la force d'une loi. Comment expliquer ce fait étrange?

C'est que, d'abord, il n'est intervenu, jusqu'en 1867, aucune décision doctrinale autorisée des Congrégations.

C'est que, en second lieu, pendant ce même temps, il n'a pas été possible de *déduire des sentences des Congrégations l'expression claire d'une loi* suivant laquelle étaient portées ces sentences.

Et ceci tient à la méthode, notamment de la S. C. du Concile. En présence d'une cause à juger, il semble qu'elle n'ait cherché qu'une chose dans les circonstances concrètes : si, oui ou non, il y a eu habitation de fait, et si, d'après la durée notable du séjour avant ou après le mariage ou d'après les conditions de l'installation, ou tous autres indices, on peut prouver l'*animus manendi* et, par conséquent, le droit acquis de parochialité (1). Il s'agit, on le voit, d'apprécier,

(1) Cf. Bened. XIV. *Instit. can.* XXXIII; it. Fagnan. in c. Significavit, n. 36.

dans leur ensemble complexe, toutes les circonstances d'un fait ; or, dans cette appréciation d'ensemble, le détail des principes directeurs disparaît aisément (1).

C'est seulement le 7 Juin 1867, trois siècles après la promulgation du décret *Tametsi*, que fut donnée, par le Saint Office, la première décision doctrinale au sujet du quasi-domicile :

« Ad constituendum vero quasi-domicilium... duo hæc simul requiruntur, habitatio nempe in eo loco ubi matrimonium contrahitur, atque animus ibidem permanendi. per majorem anni partem. Quapropter si legitime constet, vel ambos, vel alterutrum ex sponsis animum habere permanendi per majorem anni partem, ex eo primum die quo hæc simul concurrunt, nimirum et hujusmodi animus et actualis habitatio, judicandum est quasi-domicilium acquisitum fuisse, et matrimonium quod proinde contrahatur esse validum ». Et ailleurs : « ... Præterea manifestum quoque est, actualem habitationem ineptam esse ad quasi-domicilium pariendum, si quis in ea regione more vagi ac itinerantis commoretur, non autem vere proprieque habitantis, quemadmodum scilicet cæteri solent qui in eodem loco verum

(1) Aussi De Luca (L. xiv, p. ii, *de Matr.* D. I, n. 12) parlant du quasi-domicile écrit-il : « (est) quæstio facti potius, ac probationis, etiam adminiculativæ, quam juris ; ideoque, juxta regularem hujusmodi quæstionum facti naturam, certa regula generalis desuper constitui non potest cuicumque casui applicabilis, cum probationum materia, præsertim ubi de adminiculativis agitur, judicis arbitrio reposita sit, ex singulorum casuum qualitate ac circumstantiis regulando. Et de consequenti, erroneum, pro meo judicio, est procedere cum propositionibus generalibus, vel cum decisionibus quæ in diversis casibus prodierint, quoniam stant bene simul, ut in uno casu, aliquæ probationes vel argumenta sufficiant, in altero autem, eadem ac longe majora insufficientia sint, quia nempe, ita locorum ac temporum et personarum, aliarumque circumstantiarum qualitas, uno vel altero modo exigat. »

proprieque dictum domicilium habent » (*Collect.* S. C. P. F. n. 1407).

Ajoutons d'ailleurs que l'*Instructio ad Episcopos Angliæ et Stat. Fœd. Amer.* demeura une vingtaine d'années dans les archives secrètes du Saint-Office, et laissa encore, par conséquent, le champ libre aux controverses.

Quelle est la force légale de cette décision, on peut le conclure de la réponse, faite par l'Inquisition à une question du synode irlandais de Maynooth, sur le propre curé : « Parochum proprium habendum esse parochum domicilii vel quasi domicilii contrahentium. Ad dignoscendum vero quasi domicilium, attendendam esse regulam traditam in Instr. fer. IV diei 7 junii 1867 ». (*S. C. Inq.* 2 maii 1877).

Ainsi, d'après l'Inquisition, l'*Instruction* de 1867 est « la règle » à suivre en matière de quasi-domicile ; on ne trouvera donc pas exagérée l'affirmation suivante de Wernz, dans un *Votum* de 1898 (in una Parisien) (1). « Doctrina canonica in allegatis Instruct. S. C. Inquis. proposita... habetur nunc *tamquam absolute certa*, non tantum in theoria, sed quod majoris momenti est, *etiam in praxi.* Nam, secundum hanc doctrinam, non tantum matrimonia declarantur nulla, sed declaratione nullitatis facta, etiam nova matrimonia indubitanter permittuntur. Id quod fieri non posset, nisi doctrina ista esset omnino certa ; secus SS. CC. manifesto sese exponerent periculo violandi jus divinum de impedimento ligaminis constitutum ». Et ailleurs, dans le même *votum* : « Notio quasi-domcilii est... inventum quoddam fori ecclesiastici, theoriis virorum doctorum, praxi judiciali paulatim introducta, et tandem *per sententias et Instructiones SS. CC. confirmata.* »

Le P. Pie de Langogne écrit aussi : « Instructiones SS.

(1) Cf. *Anal. Eccl.* t. XII, p. 62, 194.

CC. nequaquam haberi possunt tamquam opinationes, sed tamquam *decretoriæ decisiones* quibus *jus ipsummet constituitur*, vel authentice declaratur. » Plus bas, parlant de l'*Instruction* de 1867, il la dit portée « per modum normæ generalis, quæ tamquam caput juris n themate retineri debet. » (Anal. Eccl., l. c., p. 344).

II.

Le quasi-domicile de nos jours.

Le résultat de ces longues controverses théoriques et des décisions pratiques des Congrégations a été qu'on est arrivé à s'entendre à peu près unanimement sur une définition du quasi-domicile. On la peut formuler en ces termes : « *quasi-domicilium est habitatio in loco cum animo ibi permanendi per majorem anni partem.* »

Cette définition qui paraît si précise tranche-t-elle toute controverse? Pas entièremeut, nous allons le voir rapidement.

Il faut d'abord reconnaître, avec le P. Pie de Langogne, la différence radicale qui sépare le domicile, du quasi-domicile. Celui-ci n'est pas, en réalité, une sorte de domicile approché et n'inclut pas une habitation quasi-perpétuelle : il n'est qu'un substitut juridique du vrai domicile, admis par l'Église à produire les mêmes effets. Si donc il y a, en commun, entre les deux, le fait de l'habitation, il y a cependant entre eux les mêmes différences qu'entre le définitif et un provisoire de quelques mois, entre l'habitation avec installation parfaite et l'habitation avec installation plus ou moins imparfaite et partielle (1).

(1) Cette différence, surtout matérielle, qui existe d'ordinaire en fait, n'est guère définie en droit. Si l'installation est sans importance pour *l'acquisition* du quasi-domicile, elle peut faire beaucoup pour *prouver l'animus manendi.*

Ceci noté, nous pouvons parcourir successivement les divers éléments qui constituent la notion du quasi-domicile pour voir quel est actuellement l'état de la question, quelles en sont les certitudes et les incertitudes.

Le premier élément est le *fait de l'habitation*. A cet égard on s'accorde, à peu près sans exception, pour admettre que ce fait, même si sa durée est réduite à la plus simple expression, est par lui-même suffisant. C'est assez que le fait existe lors du contrat, sans qu'on puisse exiger, avant ou après, une durée plus ou moins longue. Pourvu que les autres éléments, notamment l'*animus manendi*, ne fassent pas défaut, l'habitation, dès qu'elle commence, confère les droits de parochialité ; et elle peut cesser immédiatement après le mariage sans pouvoir faire que ces droits n'aient pas existé au moment voulu (1).

Voilà pour la durée. Quant au côté matériel ou aux conditions de l'installation, aucun minimum n'est exigé ; mais, pour établir juridiquement et prouver l'*animus manendi*, plus l'installation sera sommaire, moins elle aura d'efficacité.

Le deuxième élément est l'*animus manendi*. Pas de doute sur la nécessité de cette *volonté*, à côté du *fait* de l'habitation. Pas de difficulté non plus pour en donner la définition, mais difficulté très grande pour en prouver juridiquement et avec certitude la *réalité*. On a bien la déclaration des intéressés ; mais à quelles conditions et sous quelles garanties ajoutera-t-on foi à leurs dires ? On a des indices naturels, dont quelques-uns ont assurément une grande valeur — par exemple, le but de l'installation, qui peut, parfois, comporter un séjour de durée considérable et facile

(1) On ne peut nier cependant que la cessation immediate, sans raison plausible, constituerait une présomption contre la sincerité de *l'animus manendi*.

à déterminer; — par exemple, encore, le contrat de location d'un immeuble, fait pour un terme défini; le caractère de l'installation, organisée pour un long séjour. Mais, en l'absence de ces éléments, qui peuvent aisément faire défaut, quelle autre preuve apporter?

De présomptions légales, il n'en existe guère qu'une : le séjour de fait durant un mois. Ce laps de temps écoulé, s'il s'agit d'un mariage à conclure, on présumera la vérité de l'*animus manendi;* s'il s'agit d'un mariage conclu, la présomption légale le fera tenir pour valide (Feije, *De impedimentis et dispensationibus matrim.*, n. 227, *ed.* 5ª. Santi, *Prælectiones*, l. IV, tit. III, n. 79. Wernz, *Jus Decret.* t. IV, p. 277).

Le troisième élément de la définition a toujours paru le plus difficile à déterminer, et a été aussi toujours le plus diversement apprécié, savoir, le laps de temps qui est l'objet de l'*animus manendi*. Sans doute, on n'hésite pas à accepter la formule « *per majorem anni partem* », et il n'est guère plus possible de la rejeter. Mais où commencent les difficultés, avec la diversité des interprétations, c'est quand il s'agit de fixer la portée de la formule. La *major pars anni* est-elle *la plus grande* partie, plus de la moitié de l'année? Ou bien l'expression latine indique-t-elle *une plus grande* partie, c'est-à-dire, tout simplement, une *grande* partie, une partie *notable?*

Il est vrai, les auteurs, pour la plupart, sont pour la première interprétation (1); mais il reste vrai qu'un nombre respectable d'auteurs de marque accepte la seconde. Qu'il suffise de citer, de nos jours, Lombardi : « per *aliquam notabilem* anni partem » (2); Ballerini-Palmieri : « confor-

(1) Cf. Pie de Langogne, *ap. Anal. Eccl. l. c.* p. 382.
(2) *Jur. Can. priv.* t. III, p. 187.

mius juri videntur sentire qui dicunt sufficere propositum habitandi *per aliquot menses* » (1); Santi : « in genere *per diuturnam moram... per moram unius mensis*, dummodo commoratio non facta fuerit rusticationis causa, vel ob alium precarium finem » (2); Lehmkuhl : « per *magnam anni partem* » — « per *notabilem* » — « probabile est spatium *quatuor mensium* pro notabili anni parte sumi » (3). Aussi le P. Pie de Langogne conclut-il cette partie de son rapport (*l. c.* n. 28) « Jurisprudentia nondum videtur adeo firma perspicuaque... ut citius hanc aut istam ore rotundo damnemus opinionem. Dissensiones inter optimæ notæ rectique spiritus theologos et canonistas... libentius autumo... intrinsecis gravibusque ipsius thematis dubietatibus esse adscribendas. Sane tantorum dissensio correspondet necessario nexu, ni fallor, ipsius jurisprudentiæ indecisionibus et obscuritatibus hodiedum perdurantibus et per eam explicatur. »

Reste enfin, à propos de l'expression « *in loco* », à établir quelle est la circonscription territoriale qui est désignée par le dernier élément de la définition. S'agit-il de la paroisse d'habitation ou de la commune — unité d'administration civile — ou du diocèse ?

L'opinion à peu près unanime désigne la paroisse, ou la circonscription territoriale ecclésiastique qui lui est, dans les pays de missions, assimilée en droit. On voit donc, de ce chef, la différence qui existe entre le domicile en vue des ordinations — celui-ci sûrement diocésain, — et le domicile ou quasi-domicile — paroissial — en vue du mariage.

Pour unanime et certain que soit cet enseignement, il n'exclut pourtant pas toute dissidence. Laurentius soutient

(1) Ballerini, *Op. theol. mor.*, *De matr.*, n. 1186.

(2) Santi, *IV Decr.* t. III, n. 75, sqq.

(3) Lehmkuhl, *De Matrim.*, n. 775.

encore : « Animus manendi de integra urbe vel communitate civili intelligitur, etiamsi ipsa in plures parochias divisa fuerit, et parochus habitationis deinde ad assistendum competens fit » (1). Signalons encore l'opinion soutenue, il y a quelques années, dans *Le Canoniste contemporain* (an. 1900, t. XXIII, p. 385 sqq) : « Le mot *locus* est un terme canonique, qui a une valeur juridique, qui n'est nullement synonyme de paroisse, qui même ne se réfère pas à une circonscription territoriale déterminée *à priori*, mais seulement déterminable *à posteriori*. » Comment se fera cette détermination du *locus?* Par l'intention de celui qui vient habiter, et qui, le plus souvent, veut se fixer, ou pour toujours (domicile), ou pour un temps donné (quasi-domicile), bien moins dans une paroisse que dans une certaine ville, ou même dans une certaine région (un diocèse). Si l'intention porte en fait sur une paroisse, le domicile ou le quasi domicile sera acquis dans cette paroisse ; si elle porte uniquement sur une ville, ou même une région correspondante à un diocèse, et si, en fait l'habitant se transfère de paroisse en paroisse, le « proprius parochus » ne sera pas précisément le curé de *la paroisse d'habitation actuelle*, mais celui qui a juridiction sur l'ensemble des lieux habités, de la ville ou du diocèse : ce sera l'Ordinaire. Voici du reste, les paroles mêmes de l'auteur : « Celui qui s'établit dans un diocèse avec l'intention d'y rester toujours, bien qu'il n'ait pas égard à telle ou telle paroisse, ou celui qui vient dans ce diocèse pour y passer la plus grande partie de l'année, mais pendant ce temps réside dans diverses paroisses, pourra validement et licitement contracter mariage devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué, comme ayant domicile ou quasi-domicile dans le diocèse » (2).

(1) Laurentius, *Instit. jur. eccles.*, n. 584.
(2) *Le Canoniste contemporain*, *l. c.*, p. 401.

Tel est actuellement, dans ses grandes lignes, l'état de la question du quasi-domicile; les superlatifs mis à part ou atténués, il justifie assez bien cette conclusion du P. Pie de Langogne : « Obscurissima pariter et implicatissima est... peculiaris quæstio de quasi-domicilio, seu de jurisprudentia, seu de parocho proprio propter quasi-domicilium. »

III.

Les modifications proposées.

De ce qui a été dit ressort cette conclusion, qu'il y a lieu, sans bouleverser la loi du Concile de Trente, de mieux assurer la validité des nombreux mariages, en apportant des tempéraments qui doivent perfectionner l'application de la loi et lui donner plus d'aisance.

Les raisons ne manquent pas pour légitimer ces tempéraments. Tout d'abord n'est-il pas étrange, par exemple, observe le savant Consulteur, que l'on fasse reposer la valeur légale et l'efficacité sacramentelle d'un *fait externe public, juridique*, comme l'est le mariage, sur l'*intention intime* des contractants, nécessaire pour acquérir le quasi-domicile? Or, cette intention d'un séjour déterminé est pourtant extrinsèque et bien secondaire, quand on envisage la valeur du contrat. De plus comment prouver cette intention? Comment contrôler la vérité des déclarations? Il n'y a, au fond, que peu ou point de signes extérieurs, officiellement précisés et admis comme fondant des présomptions suffisantes; en cela, on le voit, la preuve de l'*animus manendi* est ici plus difficile à administrer que pour le domicile. Ce n'est pas tout. De ce fait que la loi du quasi-domicile vise la *paroisse*, et non pas la cité ou le diocèse, surgit une nouvelle source d'embarras : combien viennent se fixer dans une région, surtout dans une ville, sans avoir

même l'idée de se fixer dans une paroisse déterminée! De là des changements plus ou moins fréquents dans la même région ou la même ville ; de là un empêchement à l'acquisition d'un quasi-domicile, en dépit d'un séjour plus ou moins prolongé.

Autre raison d'établir des précisions et de simplifier les dispositions légales en ces matières : les incertitudes qui, sur l'acquisition du quasi-domicile, sur l'intention d'un séjour prolongé, etc., subsistent encore, même après l'Instruction du Saint-Office de 1867. On a bien, pour se guider, les *décisions pratiques* de la S. C. du Concile ; mais outre que les conclusions doctrinales à en tirer ne se dégagent pas toujours, tant s'en faut, avec netteté, leur valeur opérante pour constituer un droit certain, peut laisser, pour longtemps, place à bien des hésitations et des discussions.

Au reste, mieux que des considérations spéculatives, l'expérience pratique met en relief le bien fondé de ces desiderata.

Beaucoup de Conciles particuliers, depuis une soixantaine d'années, ont, sous la pression des nécessités pratiques, cherché à préciser, à simplifier la législation sur le point qui nous occupe. Citons seulement les Conciles de Reims (1849) de Rouen, de Sens, de Bourges, d'Albi (1850), d'Auch (1851), de Québec (1854), d'Utrecht (1864), de Smyrne (1869), dont les décisions — pour la plupart — ont été dûment révisées par la S. C. du Concile. Or ces décisions ou bien portent explicitement que l'on pourra omettre toute recherche sur l'*animus commorandi*, ou bien déclarent que le fait de l'habitation pendant six mois suffira pour constituer un droit de quasi-domicile.

Il ne faut donc pas s'étonner que, parmi les *postulata* présentés par les évêques au Concile du Vatican, viennent en bon rang et en grand nombre les demandes relatives au

quasi-domicile (1). Il ne faut pas s'étonner non plus que, çà et là, aux Etats-Unis, à Paris, notamment, on ait demandé et obtenu des indults qui marquent un progrès dans la clarté et la simplicité de la législation.

Qu'il reste encore beaucoup à faire, la preuve en est dans le trop grand nombre de procès en nullité de mariage, *ex capite clandestinitatis*, qui sont introduits chaque année devant la Congrégation du Concile, et qui ne sont pas toujours occasionnés par l'inadvertance ou l'ignorance des intéressés.

Voici d'ailleurs les modifications que le rapport du R. P. Pie propose — en les discutant et les motivant — d'apporter à la jurisprudence (2). Elles se ramènent, en général, à deux chefs : simplifier l'acquisition du quasi-domicile et faire prévaloir une interprétation plus large de la notion de clandestinité.

Dans le premier ordre d'idées, il *y* a lieu, d'abord, de donner un rôle plus considérable au *fait de l'habitation* comme élément d'acquisition du quasi-domicile.

Pour l'*animus manendi*, le Consulteur propose soit de n'en plus faire un élément nécessaire, soit du moins de le *présumer de droit*, dès que *le fait* existe. — Le premier parti ne serait-il pas le plus sage? L'*intention* a-t-elle un rôle vraiment utile dans l'acquisition du quasi-domicile, qui est essentiellement précaire? Exiger cette intention, même en établissant des présomptions de droit, ne serait-ce pas rouvrir la porte aux difficultés, et donner la tentation, après le mariage, d'opposer la réalité du fait contraire aux

(1) Cf. la *Collectio Lacensis* t. VII, *passim*.

(2) Ces pages étaient en tirage lorsqu'a paru le Décret de la S. C. du Concile auquel nous faisions allusion plus haut ; il modifie la législation ecclésiastique sur le mariage et les fiançailles. La *Nouvelle Revue* publiera, dans son numéro prochain, ce décret très important.

présomptions légales? Ne voudra-t-on pas nier la vérité de l'intention, comme on nie la vérité ou la liberté du consentement matrimonial lui-même? Dès lors ne serait-il pas préférable de ne plus exiger cette intention, en lui appliquant, par analogie, le principe que « *intentio satisfaciendi præcepto non cadit sub præcepto* »?

Le *fait de l'habitation* soulève surtout deux questions. La première est celle de la durée de l'habitation préalable requise pour acquérir le quasi-domicile. Le rapport propose soit le délai d'un mois, soit celui de six mois. Lequel des deux sera préféré? On ne peut le prévoir; mais il ne serait pas étonnant que la S. C. trouvât le terme d'un mois insuffisant pour sauvegarder le but de la loi et pour obtenir une connaissance certaine de l'état des conjoints (1). Il ne faut pas, en effet, perdre de vue les progrès réalisés par les fraudeurs dans l'art de se procurer des documents simulés, notamment *de statu libero*. Ne paraîtra-t-il pas sage de donner aux intéressés le loisir forcé de contrôler les pièces, fausses parfois, apportées par les futurs conjoints? Sur ce point, l'expérience faite, depuis 1886, aux Etats-Unis pourrait peut-être donner des indications précieuses. Au reste cette hâte, qui veut ramener à un mois les délais, existe-t-elle généralement, même aux Etats-Unis? N'est-elle pas plutôt une exception, trop rare pour qu'on l'érige en loi universelle (2)?

(1) La prudence exige, dit Benoit XIV, « ut contrahentes, antequam matrimonium celebrent, tanto tempore eo in loco, ubi copulantur, fuerint commorati, ut ibidem cogniti jam sint atque perspecti. » (*Paucis abhinc*).

(2) Voici le texte même des deux modifications que le rapport propose au choix de la S. C. du Concile :

« Quod quasi-domicilium sufficienter acquisitum erit per præviam in eadem Parœcia commorationem *semestrem;* et tunc Parochus istius Parœciæ proprius erit et matrimonio, absque ulla delegatione ullave exploratione animi commorandi, valide ac licite assistere poterit. Hæc mode-

Autre question à résoudre : à quelle circonscription territoriale se rattache le quasi-domicile? Sera-ce, comme par le passé, à la paroisse, ou à la cité — au municipe — ou au diocèse? S'en tenir encore à la paroisse offre des inconvénients évidents. Nous l'avons déjà fait observer, une famille qui s'installe dans une ville, le plus souvent, n'a l'intention d'habiter dans aucune paroisse déterminée; elle change d'habitation sur des considérations multiples : facilités pour le travail, commodités, agréments, prix du loyer, etc. Dès lors et *le fait* de l'habitation ne se réalisera pas aisément, si l'on conserve le délai de six mois; et surtout l'*intention* vraie manquera souvent, si on continue d'exiger qu'elle vise la *paroisse*. La substitution du quasi-domicile urbain, ou, en général municipal, remédierait en partie à cet inconvénient; mais l'adoption du quasi-domicile diocésain constituerait une plus grande facilité, sans nuire beaucoup, semble-t-il, à la fin de la loi (1).

ratio nihil aliud esset, ut patet, nisi generalis extensio Decreti seu Privilegii Parisiensis. »

« Quod quasi-domicilium, per præviam unius integri mensis, in eadem Parœcia commorationem, acquisitum erit (non dico : *censebitur* aut *præsumetur* acquisitum, ne fiat iterum, sub alia forma, reditus ad *animum* commorandi; sed acquisitum erit) et tunc Parochus dictæ Parœciæ sufficienter erit proprius, ut in præcedenti : quod æquivaleret extensioni general Baltimorensis indulti. »

(1) « Quod nupturientes qui, proprium domicilium alibi retinentes, in alienam adveniunt diœcesim *in ea dioecesi* tum domicilium tum quasi-domicilium acquirere valeant : domicilium scilicet, juxta conditiones legislationis hodiernæ pro domicilio parochiali adquirendo stabilitas; quasi-domicilium, *per factum (absque exploratione animi) præviæ intra diœcesanum territorium continuæ commorationis* unius mensis, tum intuitu matrimonii, cæteris omnibus apprime servatis, contrahendi, tum intuitu dispensationes, si quæ forte requirantur, obtinendi : id est, per domicilium vel quasi-domicilium *diœcesanum*. Tunc Ordinarius ipse proprius erit, et, modo sibi beneviso, Parochus actualis commorationis delegare poterit, ut supra dictum est. » (l. c.)

Signalons enfin la dernière et la plus radicale des modifications proposées par le R. P. Pie : le curé, ou son délégué, est le témoin qualifié requis pour les mariages célébrés dans sa paroisse. Seront valides et licites les mariages, célébrés devant lui, de ceux qui ont réellement domicile ou quasi-domicile ; seront *illicites, mais non plus invalides*, les mariages d'étrangers, contractés devant le curé (ou son délégué) et deux témoins, *alors même que le quasi-domicile n'aurait pas été en réalité suffisamment acquis* (1).

Qu'il y ait là un changement essentiel dans la jurisprudence établie, tout le monde le voit, et le rapporteur ne songe pas à le contester. Mais que ce changement, par-delà *la jurisprudence*, atteigne le texte même et *la loi du Concile de Trente*, c'est ce que le P. Pie n'accorde pas. Et à l'appui de sa thèse, il apporte plusieurs arguments, qui ne convaincront pas tous ses lecteurs (2).

Ce détail d'interprétation, d'ailleurs, tout en ayant son importance très réelle, ne saurait à lui seul décider la question. Que le *sacerdos*, exigé *ad valorem* par les Pères de Trente, soit le *parochus proprius*, comme on l'enseignait jusqu'à ce jour ; ou bien, le quasi-domicile manquant, que

(1) « Quod, in locis ubi viget caput Tametsi, Parochus testis est ex officio qualificatus, in sensu Decreti, omnium omnino matrimoniorum quæ, ipso vel ejus Delegato præsente, coram duobus tribusve testibus, *in Parœcia sua*, cœteris servatis, celebrantur. »

« Quod proinde valida licitaque sunt matrimonia domiciliatorum, et quasi-domiciliatorum (in sensu, legislationis hodiernæ) ; *illicita* vero, non autem *invalida*, matrimonia quæ ab advenis nondum sufficienter forsan quasi-domiciliatis, in Parœcia coram Parocho (vel ejus delegato) duobusque testibus, contrahuntur. » (*l. c.*)

(2) Voici le passage dont le rapporteur propose une interprétation plus large : (Nupturientes) « qui aliter quam præsente *Parocho* et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, (sancta Synodus) ad contrahendum omnino inhabiles reddit et hujusmodi contractus irritos et nullos esse decernit ».

ce soit simplement le *parochus* du lieu ; l'Église ne consultera, en ce point de discipline que l'intérêt des âmes. Or, à ce point de vue, il semble bien que le changement proposé soit vraiment opportun : en exigeant le quasi-domicile *ad liceitatem*, on protège suffisamment le mariage chrétien contre les inconvénients de la clandestinité ; en ne l'exigeant pas *ad valorem*, on supprime un nombre, trop grand malgré toutes les précautions, de cas de nullité *ex capite clandestinitatis*. Si l'on tient compte encore que l'on diminuera, par là-même, les transes du clergé paroissial, surtout dans les grandes villes, que l'on évitera aux curies épiscopales quelques procès en nullité de mariage et qu'à tout cela l'édification des fidèles ne perdra rien, on conviendra, sans doute, que la modification proposée est amplement justifiée par les avantages qu'elle assure. P. C.

Consultations

I

Dans un hospice de prêtres infirmes l'aumônier recueille des honoraires de messes des curés du voisinage et des prêtres pensionnaires qui en ont en excédant et les donne à ceux des prêtres pensionnaires qui en manquent : cela est avantageux aux prêtres pensionnaires et à la maison ; car sans cette ressource plusieurs ne pourraient pas payer leur pension. L'aumônier n'a pas une juridiction spéciale ou une autorité proprement dite sur les pensionnaires ; il a seulement les pouvoirs ordinaires d'un chapelain dans son église.

On demande si cette pratique n'est pas contraire à l'article premier ou à l'article 8 du décret *Ut debita.*

La pratique signalée peut être interdite soit par cette prohibition de l'article Ier du décret *Ut debita* : « Neminem posse plus missarum quærere et accipere quam celebrare probabiliter valeat intra temporis terminos inferius statutos, vel per se ipsum, vel per sacerdotes sibi subditos si agatur de Ordinario diœcesano, aut prælato regulari » ; soit par l'article 8e aux termes duquel « Vetitum cuique omnino esse missarum obligationes et ipsarum eleemosynas a fidelibus vel locis piis acceptas tradere... quibuslibet etiam ecclesiasticis viris qui missas requirant, non taxative ut eas celebrent sive per se sive per sacerdotes sibi subditos sed ob alium quemlibet, quamvis optimum, finem... Quapropter in posterum quilibet hanc legem violare præsumpserit, aut scienter tradendo missas ut supra, aut eas acceptando, præter grave peccatum quod patrabit, in pœnas infra statutas incurret. »

L'article 12 énumère les peines encourues.

L'aumônier n'est pas supérieur des prêtres hospitalisés ; il ne doit donc pas « *per se* » accepter un plus grand nombre de messes qu'il ne peut en célebrer lui-même dans les temps fixés. (Art. 1). Il ne pourra pas non plus demander ni recevoir directement de la part des fidèles des honoraires de messes s'il les demande ou les reçoit avec l'intention secrète, non pas de célébrer lui-même les messes, mais de les faire célébrer par les prêtres en question ou par d'autres. (art. 8 et 12.)

Mais l'aumônier peut licitement :

1°) Donner à ces prêtres ou à d'autres, pourvu qu'il les connaisse et les sache dignes de confiance, des honoraires qu'il a légitimement reçus pour lui-même.

2°) Il pourra aussi demander et accepter des prêtres ou d'autres personnes les honoraires des messes qu'il a l'intention de dire lui-même.

3°) Il pourra demander des honoraires à ceux qui en ont la libre disposition en leur déclarant en termes exprès si c'est pour lui ou pour les prêtres qui en manquent. Car alors on ne donne pas et on ne reçoit pas des honoraires *reçus* des fidèles, celui qui en a la libre disposition ne les ayant pas reçus d'autres personnes.

4°) Il pourra également recevoir les honoraires que les fidèles offriront pour faire dire les messes par les nombreux prêtres qu'ils savent célébrer dans la chapelle de l'hospice.

5°) Il pourra aussi demander aux prêtres qui auraient un trop grand nombre de messes, ou à un exécuteur testamentaire, etc., des honoraires pour chacun des prêtres hospitalisés en particulier ; parce que les honoraires sont alors donnés, non à l'aumônier, mais au dit prêtre (par l'intermédiaire de l'aumônier) ; ce qui est toujours licite, quand ceux qui disposent des honoraires savent que le prêtre pour qui on demande ces honoraires mérite toute confiance.

6°) Enfin l'aumônier pourra être autorisé par l'Ordinaire à demander et à accepter les honoraires de messes pour les prêtres hospitalisés; parce que dans ce cas il ne sera que le représentant de l'Ordinaire lequel par l'intermédiaire de l'aumônier les recevra et les fera célébrer par ses sujets.

Que ces honoraires aident les prêtres à payer leur pension et qu'il en résulte un bien pour l'hospice, cela ne change rien à l'état de la question.

J. B. Ferreres S. J.

II

Les auteurs ne nomment pas les Quatre-Temps lorsqu'ils énumèrent les jours où l'orgue est interdit. Peut-on conclure de leur silence que l'on pourrait admettre l'orgue aux messes fériales des Quatre-Temps de septembre autrement que pour accompagner le chant du chœur?

Réponse. — D'après le Cérémonial des évêques (1), l'orgue *doit* se faire entendre les dimanches et jours de précepte. Sont exceptés les dimanches de l'Avent et du Carême, sauf les dimanches *Gaudete* et *Lætare*. L'orgue est *interdit* aux offices des morts et les jours fériaux de l'Avent et du Carême, excepté les jours de fête, au *Gloria in excelsis* du Jeudi-Saint et du Samedi-Saint, et toutes les fois que l'on célèbre solennellement avec joie.

Le Cérémonial, on le voit, n'énumère pas les féries ordinaires, ni les vigiles, ni les Quatre-temps, parmi les jours où l'orgue est interdit. L'usage général des églises bien réglées est de réserver l'orgue pour les jours où l'on célèbre une fête, de s'en abstenir les jours de Férie, surtout les jours de jeûne et de pénitence comme les Quatre-Temps (sauf ceux de la Pentecôte) et les Vigiles. Cet usage paraît conforme

(1) Lib. I, c. XXVIII, nn. 1, 2, 13.

aux dispositions du Cérémonial. Nous en trouvons le témoignage dans plusieurs auteurs et dans la collection authentique des décrets de la S. Congrégation des Rites.

C'est ainsi que Martinucci donne comme règle générale pour l'entrée de l'évêque : « Organa pulsabuntur diebus solemnibus et *quum liceat per functionem.* » (1) Le même auteur spécifie ailleurs, en décrivant l'entrée de l'évêque les jours d'ordination : « Organis sonabitur *tantum in sabbato Pentecostes.* » (2) Donc on ne jouera pas le samedi des Quatre-Temps de Septembre. D'une manière plus générale, dans Le Vavasseur-Haegy : « On touche l'orgue quand un prélat vient à l'église si la fonction n'est pas funèbre *ou fériale.* » (3) Enfin l'auteur de l'*Index* de la nouvelle collection des décrets de la S. Congrégation des Rites résume ainsi la réponse 4044[1] ; « Organum excluditur in matutinis Tenebrarum et *missis ferialibus*, et dum cantatur Passio.... » (4)

On peut, d'ailleurs, déduire une règle générale en argumentant *ex sensu contrario* du décret 2365[1] : « Organa non silent quando ministri altaris, diaconus scilicet et subdiaconus, utuntur in missa dalmatica et tunicella, licet color sit violaceus » (5). On en a conclu, à bon droit, semble-t-il, que l'on ne touche pas l'orgue toutes les fois que les ministres ne revêtent pas la dalmatique et la tunique.

(1) *Manuale sacr. Cæremoniarum*, l. v, c. iv, n. 18.

(2) *Ibid.*, l. vii, c. iii, n. 29.

(3) *Les fonctions pontificales*, 1904, t. ii, p. 365.

(4) *Index generalis*, p. 353. Nous citons ce passage pour donner *le sentiment de l'auteur*, qui parait juste, bien que l'on puisse à la rigueur contester le sens qu'il donne à la réponse :

« An tolerari possit usus adhibendi cymbalum seu pianoforte in matutinis Tenebrarum et in missis ferialibus quæ organum excludunt ; et dum cantatur Passio ? — Negative. » *Bonaeren.*; 7 juill. 1899.

(5) S. R. C. *Aquen.*, 2 sept. 1741. Cfr. Le Vavasseur-Haegy, *Cérémon.*, 1904, t. i, p. 402.

Le décret 3922 IV 2 nous fournit un texte plus explicite : « In missa *votiva* de Passione, quæ feriis VI per annum celebrari solet, colore utendum est violaceo, juxta Rubricas, *nec pulsanda sunt organa* » (1). Cette messe est *votive fériale;* à plus forte raison faudra-t-il s'abstenir de toucher l'orgue à une messe de jeûne. R. T.

III

Nous avons dans notre diocèse la fête *Purissimi Cordis B. M. V.* fixée au dimanche après l'octave de l'Assomption ; or, en 1908, ce dimanche se trouve le 23 août : j'en suis un peu embarassé à cause de la concurrence de l'octave.

1° Faut-il donner les premières vêpres à la fête du *Cœur très pur de Marie?* J'estime que *oui*, parce que c'est un double majeur quoique secondaire.

2° Faut-il faire mémoire du jour octave? Il semble que *non*, parce qu'il y a identité de sujet; mais y a-t-il identité d'objet?

Réponse. — 1° Les Vêpres doivent appartenir au double majeur même secondaire : un jour octave de la Sainte Vierge ne l'emporte en cas de concurrence que sur un double mineur (2). Encore ce dernier privilège n'appartient-il qu'aux octaves des fêtes primaires de la Sainte Vierge (3).

2° On ne doit pas faire mémoire du jour octave de l'Assomption (4) : *ne bis in idem*. Dans l'état actuel de la jurisprudence il n'y a lieu de distinguer entre le sujet et l'objet que pour les fêtes du Seigneur (5). R. T.

(1) S. R. C. *Decretum Gen. de missis votivis,* 30 jun. 1896.

(2) Brev. Roman. Rubric. gen., tit. xi, n. 7; Tabell. concurrent. et le *Notandum* 3°, qui suit ce tableau.

(3) *Ibid.*, S. R. C. *Urbis*, 22 mai 1896, 3908 2 : *Nouvelle Revue Théologique,* t. xxviii, 438.

(4) S. R. C. *Urbis*, 27 juin. 1899, 4042 3.

(5) S. R. C. *Atrebaten.*, 4 mars 1901. *Ibid,* t. xxxv, 406.

IV

En 1908, le jour octave de la Dédicace est le dimanche 22 novembre, fête de sainte Cécile : 1. Dans les églises non consacrées le clergé y attaché doit-il faire l'office de l'Octave, qui est double mineure secondaire ou celui de sainte Cécile? Voilà pour tous.

2. Mais dans le diocèse nous avons le dernier dimanche de novembre, qui en 1908, est le 22 novembre, l'office du patron de la ville épiscopale, double de 1re classe primaire pour la ville, et de 2e classe primaire pour le reste du diocèse; je me demande si dans les églises consacrées tant dans l'occurrence que dans la concurrence la mémoire du jour octave doit précéder celle de sainte Cécile, qui ne se fait pas là où la fête du patron est de 1re classe ?

Réponse. — 1° Même dans les églises non consacrées on doit faire l'office de l'octave. Cet office, en effet, bien que double mineur de rite et secondaire, l'emporte néanmoins, par privilège spécial des octaves, même sur un double majeur primaire et ne cède qu'à un double de 2e classe *en occurrence*. (1) Donc, puisqu'il s'agit de l'occurrence, l'Office sera de l'Octave de la Dédicace (secondaire), avec mémoire de Sainte Cécile, double mineur simplifié et du dimanche.

2° Dans votre diocèse, en dehors de la ville épiscopale, la mémoire de l'octave précèdera celle de sainte Cécile : puisque pour les mémoires occurrentes on suit le même ordre que pour les préséances de l'occurrence. Aussi, suivant la règle donnée par la rubrique, tit. IX, n. 11, la mémoire de l'octave précède celle du double majeur ou mineur simplifiés.

Mais s'il s'agit de la concurrence, l'octave *secondaire* de

(1) Rubr. gen., tit. VII, n. 5; S. R. C. *Dubia*, 21 febr. 1896, 3886[2]; Rub. gen., Tabella occurrentiæ.

la Dédicace n'a plus les mêmes privilèges que dans l'occurrence ; ceux-ci ne subsistent que pour les octaves primaires des fêtes du Seigneur, qui passent avant les doubles majeurs et ne cèdent qu'aux doubles de 2me classe (1). Or, comme la Dédicace est fête secondaire pour les églises non consacrées (2), son octave ne jouira d'aucun privilège dans la concurrence avec un double mineur : et ce dernier s'il est primaire, passera avant l'octave de la fête secondaire.

R. T.

(1) S. R. C. *Urbis*, 22 maii 1896, 3908 [2].

(2) S. R. C. *Decretum*, 4 mart. 1902, III : *Nouvelle Revue Théologique*, t. XXXIII (1902), 428.

Actes du Saint-Siège

S. CONGREGATION DE L'INQUISITION

Condamnation de soixante-cinq propositions.

Feria IV, die 3 Julii 1907.

Lamentabili sane exitu ætas nostra freni impatiens in rerum summis rationibus indagandis ita nova non raro sequitur ut, dimissa humani generis quasi hæreditate, in errores incidat gravissimos. Qui errores longe erunt perniciosiores, si de disciplinis agitur sacris, si de Sacra Scriptura interpretanda, si de fidei præcipuis mysteriis. Dolendum autem vehementer inveniri etiam inter catholicos non ita paucos scriptores qui, prætergressi fines a patribus ac ab ipsa Sancta Ecclesia statutos, altioris intelligentiæ specie et historicæ considerationis nomine, eum dogmatum progressum quærunt qui, reipsa, eorum corruptela est.

Ne vero hujus generis errores, qui quotidie inter fideles sparguntur, in eorum animis radices figant ac fidei sinceritatem corrumpant, placuit SSmo D. N. Pio divina providentia Pp. X ut per hoc Sacræ Romanæ et Universalis Inquisitionis officium ii qui inter eos præcipui essent, notarentur et reprobarentur.

Quare, instituto diligentissimo examine, præhabitoque RR. DD. Consultorum voto, Emi ac Rmi Dni Cardinales, in rebus fidei et morum Inquisitores Generales, propositiones quæ sequuntur reprobandas ac proscribendas esse judicarunt, prouti hoc generali Decreto reprobantur ac proscribuntur :

I. Ecclesiastica lex quæ præscribit subjicere præviæ censuræ libros Divinas respicientes Scripturas, ad cultores critices aut exegeseos scientificæ librorum Veteris et Novi Testamenti non extenditur.

II. Ecclesiæ interpretatio Sacrorum Librorum non est quidem spernenda, subjacet tamen accuratiori exegetarum judicio et correctioni.

III. Ex judiciis et censuris ecclesiasticis contra liberam et cultiorem exegesim latis colligi potest fidem ab Ecclesia propositam contradicere historiæ, et dogmata catholica cum verioribus christianæ religionis originibus componi reipsa non posse.

IV. Magisterium Ecclesiæ ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum Sacrarum Scripturarum sensum determinare potest.

V. Quum in deposito fidei veritates tantum revelatæ contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet judicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum.

VI. In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiæ nihil supersit nisi communes discentis opinationes sancire.

VII. Ecclesia, cum proscribit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo judicia a se edita complectantur.

VIII. Ab omni culpa immunes existimandi sunt qui reprobationes a Sacra Congregatione Indicis aliisve Sacris Romanis Congregationibus latas nihili pendunt.

IX. Nimiam simplicitatem aut ignorantiam præ se ferunt qui Deum credunt vere esse Scripturæ Sacræ auctorem.

X. Inspiratio librorum Veteris Testamenti in eo constitit quod scriptores israelitæ religiosas doctrinas sub peculiari quodam aspectu, gentibus parum noto aut ignoto, tradiderunt.

XI. Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam Sacram extenditur, ut omnes et singulas ejus partes ab omni errore præmuniat.

XII. Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, in primis quamlibet præconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturæ Sacræ seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana.

XIII. Parabolas evangelicas ipsimet Evangelistæ ac christiani secundæ et tertiæ generationis artificiose digesserunt

atque ita rationem dederunt exigui fructus prædicationis Christi apud judæos.

XIV. In pluribus narrationibus non tam quæ vera sunt Evangelistæ retulerunt, quam quæ lectoribus, etsi falsa, censuerunt magis proficua.

XV. Evangelia usque ad definitum constitutumque canonem continuis additionibus et correctionibus aucta fuerunt; in ipsis proinde doctrinæ Christi non remansit nisi tenue et incertum vestigium.

XVI. Narrationes Joannis non sunt proprie historia, sed mystica Evangelii contemplatio; sermones, in ejus evangelio contenti, sunt meditationes theologicæ circa mysterium salutis historica veritate destitutæ.

XVII. Quartum Evangelium miracula exaggeravit non tantum ut extraordinaria magis apparerent, sed etiam ut aptiora fierent ad significandum opus et gloriam Verbi Incarnati.

XVIII. Joannes sibi vindicat quidem rationem testis de Christo; re tamen vera non est nisi eximius testis vitæ christianæ, seu vitæ Christi in Ecclesia, exeunte primo sæculo.

XIX. Heterodoxi exegetæ fidelius expresserunt sensum verum Scripturarum quam exegetæ catholici.

XX. Revelatio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine suæ ad Deum relationis conscientia.

XXI. Revelatio, objectum fidei catholicæ constituens, non fuit cum Apostolis completa.

XXII. Dogmata quæ Ecclesia perhibet tamquam revelata, non sunt veritates e cælo delapsæ, sed sunt interpretatio quædam factorum religiosorum quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit.

XXIII. Existere potest et reipsa existit oppositio inter facta quæ in Sacra Scriptura narrantur eisque innixa Ecclesiæ dogmata; ita ut criticus tamquam falsa rejicere possit facta quæ Ecclesia tamquam certissima credit.

XXIV. Reprobandus non est exegeta qui præmissas adstruit, ex quibus sequitur dogmata historice falsa aut dubia esse, dummodo dogmata ipsa directe non neget.

XXV. Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum.

XXVI. Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sensum practicum, idest tanquam norma præceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi.

XXVII. Divinitas Jesu Christi ex Evangeliis non probatur; sed est dogma quod conscientia christiana e notione Messiæ deduxit.

XXVIII. Jesus, quum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur ut doceret se esse Messiam, neque ejus miracula eo spectabant ut id demonstraret.

XXIX. Concedere licet Christum quem exhibet historia, multo inferiorem esse Christo qui est objectum fidei.

XXX. In omnibus textibus evangelicis nomen *Filius Dei* æquivalet tantum nomini *Messias*, minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium.

XXXI. Doctrina de Christo quam tradunt Paulus, Joannes et Concilia Nicænum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Jesus docuit, sed quam de Jesu concepit conscientia christiana.

XXXII. Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Jesu Christi.

XXXIII. Evidens est cuique qui præconceptis non ducitur opinionibus, Jesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut majorem partem ipsius doctrinæ in Evangeliis Synopticis contentæ authenticitate carere.

XXXIV. Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite nisi facta hypothesi, quæ historice haud concipi potest quæque sensui morali repugnat, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei et nihilominus noluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate.

XXXV. Christus non semper habuit conscientiam suæ dignitatis messianicæ.

XXXVI. Resurrectio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis mere supernaturalis, nec

demonstratum nec demonstrabile, quod conscientia christiana sensim ex aliis derivavit.

XXXVII. Fides in resurrectionem Christi ab initio fuit non tam de facto ipso resurrectionnis, quam de vita Christi immortali apud Deum.

XXXVIII. Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica sed tantum paulina.

XXXIX. Opiniones de origine sacramentorum, quibus Patres Tridentini imbuti erant quæque in eorum canones dogmaticos procul dubio influxum habuerunt, longe distant ab iis quæ nunc penes historicos rei christianæ indagatores merito obtinent.

XL. Sacramenta ortum habuerunt ex eo quod Apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt.

XLI. Sacramenta eo tantum spectant ut in mentem hominis revocent præsentiam Creatoris semper beneficam.

XLII. Communitas christiana necessitatem baptismi induxit, adoptans illum tamquam ritum necessarium, eique professionis christianæ obligationes adnectens.

XLIII. Usus conferendi baptismum infantibus evolutio fuit disciplinaris, quæ una ex causis extitit ut sacramentum resolveretur in duo, in baptismum scilicet et pœnitentiam.

XLIV. Nihil probat ritum sacramenti confirmationis usurpatum fuisse ab Apostolis : formalis autem distinctio duorum sacramentorum, baptismi scilicet et confirmationis, haud spectat ad historiam christianismi primitivi.

XLV. Non omnia, quæ narrat Paulus de institutione Eucharistiæ (I. Cor. XI, 23-25), historice sunt sumenda.

XLVI. Non adfuit in primitiva Ecclesia conceptus de christiano peccatore auctoritate Ecclesiæ reconciliato, sed Ecclesia nonnisi admodum lente hujusmodi conceptui assuevit. Imo etiam postquam pœnitentia tanquam Ecclesiæ institutio agnita fuit, non appellabatur sacramenti nomine, eo quod haberetur uti sacramentum probrosum.

XLVII. Verba Domini : *Accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt* (Jo. XX. 22 et 23) minime referuntur ad sacramentum pœnitentiæ, quidquid Patribus Tridentinis asserere placuit.

XLVIII. Jacobus in sua epistola (vers. 14 et 15) non intendit promulgare aliquod sacramentum Christi, sed commendare pium aliquem morem, et si in hoc more forte cernit medium aliquod gratiæ, id non accipit eo rigore, quo acceperunt theologi qui notionem sacramentorum statuerunt.

XLIX. Cœna christiana paullatim indolem actionis liturgicæ assumente, hi, qui Cœnæ præesse consueverant, characterem sacerdotalem acquisiverunt.

L. Seniores qui in christianorum cœtibus invigilandi munere fungebantur, instituti sunt ab Apostolis presbyteri aut episcopi ad providendum necessariæ crescentium communitatum ordinationi, non proprie ad perpetuandam missionem et potestatem Apostolicam.

LI. Matrimonium non potuit evadere sacramentum novæ legis nisi serius in Ecclesia; si quidem ut matrimonium pro sacramento haberetur necesse erat ut præcederet plena doctrinæ de gratia et sacramentis theologica explicatio.

LII. Alienum fuit a mente Christi Ecclesiam constituere veluti societatem super terram per longam sæculorum seriem duraturam; quin imo in mente Christi regnum cæli una cum fine mundi jamjam adventurum erat.

LIII. Constitutio organica Ecclesiæ non est immutabilis; sed societas christiana perpetuæ evolutioni æque ac societas humana est obnoxia.

LIV. Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quod ad notionem tum quod ad realitatem attinet, non sunt nisi intelligentiæ christianæ interpretationes evolutionesque quæ exiguum germen in Evangelio latens externis incrementis auxerunt perfeceruntque.

LV. Simon Petrus ne suspicatus quidem unquam est sibi a Christo demandatum esse primatum in Ecclesia.

LVI. Ecclesia Romana non ex divinæ providentiæ ordinatione,

sed ex mere politicis conditionibus caput omnium Ecclesiarum effecta est.

LVII. Ecclesia sese præbet scientiarum naturalium et theologicarum progressibus infensam.

LVIII. Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quæ cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur.

LIX. Christus determinatum doctrinæ corpus omnibus temporibus cunctisque hominibus applicabile non docuit, sed potius inchoavit motum quemdam religiosum diversis temporibus ac locis adaptatum vel adaptandum.

LX. Doctrina christiana in suis exordiis fuit judaica, sed facta est per successivas evolutiones primum paulina, tum joannica, demum hellenica et universalis.

LXI. Dici potest absque paradoxo nullum Scripturæ caput, a primo Genesis ad postremum Apocalypsis, continere doctrinam prorsus identicam illi quam super eadem re tradit Ecclesia, et idcirco nullum Scripturæ caput habere eumdem sensum pro critico ac pro theologo.

LXII. Præcipui articuli Symboli Apostolici non eamdem pro christianis primorum temporum significationem habebant quam habent pro christianis nostri temporis.

LXIII. Ecclesia sese præbet imparem ethicæ evangelicæ efficaciter tuendæ, quia obstinate adhæret immutabilibus doctrinis quæ cum hodiernis progressibus componi nequeunt.

LXIV. Progressus scientiarum postulat ut reformentur conceptus doctrinæ christianæ de Deo, de Creatione, de Revelatione, de Persona Verbi Incarnati, de Redemptione.

LXV. Catholicismus hodiernus cum vera scientia componi nequit nisi transformetur in quemdam christianismum non dogmaticum, id est in protestantismum latum et liberalem.

Sequenti vero feria V die 4 ejusdem mensis et anni, facta de his omnibus SS. mo D. N. Pio Pp. X accurata relatione, Sanctitas Sua Decretum Emorum Patrum adprobavit et confirmavit, ac omnes et singulas supra recensitas propositiones ceu reprobatas ac proscriptas ab omnibus haberi mandavit.

PETRUS PALOMBELLI, *S. R. U. I. Notarius.*

S. CONGR. DES ÉVÊQUES ET RÉGULIERS

Les religieux expulsés et le droit de retour dans leur ancien couvent.

ADRIEN. EXEMPTIONIS (*7 décembre 1906*).

La S. Congrégation des Évêques et Réguliers, a rendu récemment, au sujet d'un ancien monastère Olivétain de la Province de Venise, une sentence à laquelle la dispersion de tant de communautés religieuses en France donne en ce moment un intérêt tout particulier.

En soi la suppression d'un établissement ecclésiastique par le pourvoir civil n'a aucune valeur canonique, car elle procède d'une autorité qui n'a pas compétence sur les choses d'Église. Il y a dispersion de fait, mais survivance de droit. La communauté expulsée peut donc au premier jour rentrer, comme de plain pied, dans le couvent et y reprendre son existence régulière sans avoir à observer les formalités prescrites par le droit canon pour l'érection des nouvelles maisons religieuses (1).

A quelques exceptions près, les canonistes sont généralement d'accord sur le principe; et il ne paraît guère contestable. Mais on pourrait hésiter sur son application dans les cas où l'éloignement de la communauté s'est prolongé durant de très longues années, surtout si les circonstances témoignent, de la part des religieux, qu'ils ont définitivement renoncé à leur droit de reprise. L'*animus habendi*, qui est un des éléments de la propriété, paraît, dans ces conditions, ne plus exister; dès lors le droit n'est-il pas prescrit (2)?

Or en 1771, c'est-à-dire, il y a près de cent quarante ans, le

(1) Cf. Vermeersch, *De religiosis*, tom. I, n. 122.

(2) Cf. Vermeersch, *De religiosis*, I, n. 122. Cependant en rigueur des principes, les religieux ne peuvent aliéner validement sans le consentement du Saint-Siège : n'est-ce pas dire qu'ils ne sont pas habiles à renoncer par leur seule volonté à l'*animus habendi*?

gouvernement de Venise avait supprimé la Communauté des Bénédictins Olivétains canoniquement établie depuis près de deux siècles à Lendinara (diocèse d'Adria) dans le couvent et l'église de Sainte-Marie del Pilastrello, que lui avait cédés le municipe. Le couvent et l'église furent incorporés au Trésor public; cependant, sur les réclamations du municipe, la République de Venise reconnut à celui-ci le droit de patronat sur le sanctuaire, à la condition que le service y serait assuré par des prêtres séculiers soumis à la République et sans préjudice des droits curiaux. Depuis cette époque les chapelains de Sainte-Marie furent présentés par le municipe et confirmés par l'Évêque. Vers le même temps l'église del Pilastrello fut déclarée succursale de Sainte-Sophie de Lendinara, et insensiblement l'Archiprêtre de Sainte-Sophie se mît à exercer à Sainte-Marie del Pilastrello certains droits paroissiaux, en y venant faire environ vingt fois par an les cérémonies sacrées.

Tel était l'état des choses quand le municipe, pour mettre un terme à des conflits assez fréquents entre l'Archiprêtre de Sainte-Sophie et le Recteur de Sainte-Marie, résolut, avec le consentement de l'Ordinaire et du Recteur, de confier de nouveau ce dernier sanctuaire à quelque Ordre religieux; et de fait, tout récemment, en 1905, il le restitua aux PP. Olivétains. Ceux-ci entrèrent en possession sans croire devoir se conformer aux formalités des nouvelles érections, c'est-à-dire, sans se munir de l'assentiment du Saint-Siège et du consentement de l'Ordinaire.

Mais l'Archiprêtre de Sainte-Sophie prétendit continuer d'exercer à Sainte-Marie les droits qu'il avait acquis, disait-il, par un exercice plus que séculaire, soit par concession des Évêques, soit par consentement de la République et du Municipe. La contestation fut portée devant la S. Congrégation des Évêques et Réguliers.

Voici le vote du consulteur, tel qu'il est résumé dans le rapport de la cause. Il établit d'abord en principe que l'érection primitive en 1578 fut canonique et que conséquemment, durant près de deux siècles, les PP. Olivétains jouirent de l'exemp-

tion : la cession faite par le Municipe en leur faveur fut pleine et irrévocable. On était donc en présence d'un couvent régulièrement constitué et constitué chez lui. Ceci posé :

1° *En ce qui concerne le nouvel établissement des Olivétains*, le Consulteur ne le jugeait pas canonique pour deux motifs : *a*) à cause de l'inobservance des formalités prescrites par Innocent X, *Instaurandœ disciplinœ* (assentiment du Saint-Siège;) et par le Concile de Trente, Boniface VIII (*Romanus Pontifex*), et Clément VIII (consentement de l'Ordinaire), formalités que la Congrégation du concile a regardées comme nécessaires aussi bien dans la reprise que dans la première fondation d'un couvent, *in Turritan.* 1617 (1). — *b*) Il ne conste pas que le couvent actuel de Lendinara ait le nombre de religieux prescrit par la Constitution de Grégoire XV *Cum alias* (2). — Puisque la récente érection n'est pas canonique, les PP. Olivétains ne peuvent ni invoquer les anciens droits ni prétendre de nouveaux droits.

2° *En ce qui concerne l'Archiprêtre de Sainte-Sophie*, ses droits ne reposent sur aucun fondement. Contrairement à ses affirmations gratuites, le Saint-Siège n'a pas consenti à la suppression de 1771 ; ce n'est pas vraisemblablement un décret épiscopal qui a soumis Sainte-Marie comme succursale à Sainte-Sophie; l'exercice des fonctions curiales n'a pu établir un vrai

(1) « Tales conditiones servandæ sunt etiam in reassumptione conventus antea derelicti, id est, servandæ sunt ab omnibus Regularibus qui redeunt ad conventus quos antea dereliquerunt. » Il ne faut pas perdre de vue que l'abandon d'un couvent peut se produire de deux façons : ou librement, en forme légitime ; ou par voie illégitime, telle qu'est assurément la violence du pouvoir civil. On comprend aisément que dans le premier cas, les religieux doivent observer pour reprendre le couvent, les formalités canoniques, mais on ne saurait en tirer conséquence pour le second cas.

(2) Cet argument suppose ce qui est en question ; la Constitution de Grégoire XV concerne la fondation des nouveaux couvents, non la conservation des couvents déjà existants. Et du reste, il est évident que c'était se conformer aux intentions du Saint-Siège que de faire bénéficier, en l'espèce, les Olivétains des dispenses accordées depuis la dispersion en 1867.

droit de prescription en faveur de l'archiprêtre, les Olivétains expulsés se trouvant dans l'impossibilité de faire opposition; enfin, en 1905, le Municipe a voulu non pas confier simplement aux Olivétains un service à titre précaire, mais les réintégrer d'une façon stable.

3° *En ce qui concerne le Municipe*, bien qu'il fasse valoir la prescription en faveur de son patronat, il ne peut intervenir dans une question purement ecclésiastique.

En somme, on le voit, le consulteur écartait les prétentions de toutes les parties en cause. Aussi au lieu d'une solution strictement juridique sur la question de droit assez compliquée, il proposait à la S. Congrégation de procéder par composition équitable, *ex æquo et bono*, en amenant les parties à une convention au mieux de leurs intérêts respectifs.

Au lieu de se rallier à cette mesure de caractère administratif, la S. Congrégation a préféré rendre une sentence de droit, et au doute : « *Qualis debeat esse positio juridica Patrum Olivetanorum Sanctuarii vulgo del Pilastrello in Lendinara, erga ecclesiam archipresbyteralem S. Sophiæ in casu?* », elle a répandu : « *Eamdem esse ac erat ante annum 1771.* »

On le remarquera, la légitimité de la réintégration des PP. Olivétains, n'était pas envisagée directement dans le litige : ce qui exactement était en cause, c'était leur exemption actuelle à l'égard du curé de Sainte-Sophie. Et, absolument parlant, la Congrégation a pu reconnaître cette exemption indépendamment de la régularité de leur reprise de possession. Elle a pu en effet considérer d'après les circonstances où s'était produite la juridiction du curé, que cette juridiction manquait de titres suffisants, et sans se prononcer sur la valeur de la rentrée des religieux, elle était amenée à juger que quelque fût le caractère canonique de leur réintégration, les Olivétains retrouvaient l'église del Pilastrello en l'état d'exemption où ils l'avaient quittée en 1771.

Toutefois cette explication est tout à fait improbable. Les termes, dans lesquels le doute a été posé indiquent assez clairement que la Congrégation a envisagé moins le détail des cir-

constances dans lesquelles se sont exercés les droits curiaux, que la situation juridique générale créée par le fait même du retour des religieux : c'est cette position juridique qui retient son attention et dont elle apprécie la valeur et les conséquences dans le cas actuel : « *Qualis* DEBEAT ESSE POSITIO JURIDICA PP. OLIVETANORUM, etc. » Et estimant sans doute que canoniquement le couvent Olivétain del Pilastrello n'a jamais cessé, elle déclare que ses habitants légitimes y rentrent à bon droit et le retrouvent tel qu'il était en 1771.

Nous pensons donc que de cette sentence on déduit logiquement :

1° Que la survivance juridique d'un couvent supprimé par intrusion du pouvoir civil peut *per se* se perpétuer indéfiniment ;

2° Qu'en vertu de cette existence juridique, il existe en faveur des religieux une présomption qu'ils peuvent, à moins de circonstances spéciales, le réintégrer sans avoir à observer les formalités prescrites pour la fondation des nouvelles maisons.

3° De plus cette solution éclaire un autre point de vue de la question. Pour que le couvent soit censé subsister au for canonique, il faut que la communauté qui l'habitait existe encore quelque part : ce qui constitue en effet le couvent, c'est moins l'édifice matériel que le corps moral formé par les religieux ; c'est en lui que survivent et se perpétuent les droits. Et comme Bouix le démontre (1), la communauté est censée subsister, tant qu'il subsiste un religieux, fût-il seul ; ces droits persévèrent en sa personne et il a qualité pour réintégrer le monastère abandonné et y restaurer la vie religieuse. Si ce dernier survivant s'éteint avant cette reconstitution, la communauté étant anéantie, la réorganisation religieuse dans le couvent devrait être considérée non comme une continuation de l'ancien état de choses, mais comme une érection nouvelle, une création indépendante de l'établissement primitif. Toutefois Bouix a soutenu avec raison que si le couvent ne constituait pas à lui seul tout l'ordre, et n'était qu'une partie de la famille religieuse formée de plusieurs maisons ou de plusieurs provinces, il n'était censé

(1) *De jure regularium*, tom. I, p. 3, sect. 2.

définitivement éteint qu'avec le décès du dernier survivant de toute la famille religieuse : c'est en effet de celle-ci qu'a procédé l'érection du couvent.

Or cette doctrine ne paraît pas souffrir de difficultés pour les Ordres constitués sur le type moderne, d'après lequel les religieux de chaque communauté n'ont pas de liens stables avec elle mais sont soumis à des mutations comme régime normal; car, dans cette économie, malgré la division par maisons et par provinces, l'institut ne forme qu'un seul organisme nettement unifié. Mais peut-être l'argumentation de Bouix serait-elle moins pressante, s'il s'agissait des monastères d'ancienne institution qui étaient à l'origine complètement indépendants les uns des autres et qui, même depuis leur union en *Congrégations* avec *chapitres-généraux* et par conséquent juridiction suprême unique, gardent cependant une autonomie beaucoup plus accusée et se rattachent leurs religieux respectifs par le lien ordinaire de la stabilité. Or la décision actuelle montre que, même en cette hypothèse, le droit de réintégration subsiste dans toute la Congrégation. Rien en effet n'indique, à en juger par le rapport de la cause, que l'ancienne communauté *del Pilastrello* ait subsisté comme telle quelque part et qu'on lui ait redemandé les nouveaux immigrants : il est vraisemblable que la S. Congrégation des Évêques et Réguliers ne se sera pas préoccupée d'examiner ce point de vue : il lui aura suffi de savoir que c'était le même Ordre, les Bénédictins Olivétains, qui reprenait possession de son ancien couvent pour lui appliquer purement et simplement le *jus postliminii*. C'est donc qu'elle considère que le droit demeure dans tout l'ordre soumis au même prélat ou chapitre-général. Il ne s'éteint *per se* qu'avec le dernier membre de cet Ordre.

J. B.

S. CONGRÉGATION DES INDULGENCES

I

Églises des Bénédictins noirs et médaille jubilaire de S. Benoît; indulgences plénières « toties quoties » pour le jour des morts.

Beatissime Pater,

Hildebrandus de Hemptine. Abbas Primas O. S. B, et Bonifacius M. Krug, Abbas Ordinarius Montis Cassini, ad pedes S. V. provoluti, sequentia exponunt et postulant :

Summorum Romanorum Pontificum largitate nonnulli Religiosorum Ordines Indulgentia Plenaria, toties quoties a christifidelibus ipsorum Ecclesias statutis diebus visitantibus lucranda, aucti sunt.

Quare oratores a benignitate S. V. expostulare audent, ut etiam Ordini S. Patriarchæ Benedicti, utpote inter Ordines occidentales antiquissimo et de Ecclesia civilique societate non parum merito, simile privilegium tribuere dignetur ; ita quidem, ut hujusmodi Indulgentia Plenaria, animabus in Purgatorio detentis etiam applicabilis, a secundis Vesperis (1) diei primæ Novembris usque ad occasum solis diei sequentis, in qua Commemoratio Omnium Fidelium Defunctorum pie recolitur, quotannis a christifidelibus toties acquiri valeat, quoties ipsi visitaverint Ecclesias vel publica Oratoria Ordinis S. Benedicti nigri coloris, tam Monachorum, quam Sanctimonialium, si confessi ac S. Synaxi refecti ad mentem S. V. preces effuderint.

Quæ scilicet dies præ ceteris eligenda videtur :

1° eo quod ex sedula opera S. Odilonis, Abbatis Cluniacensis Ord. S. Benedicti, Commemoratio Omnium Fidelium Defunctorum pro universa Ecclesia stabilienda initium duxerit ;

(1) Le texte publié par quelques revues porte *a primis vesperis ;* mais de renseignement pris à une source autorisée il résulte que c'est là une erreur de transcription.

2° quia fideles die præfata frequentiores celebrare solent Ecclesias et inibi Sacramenta suscipere ad sublevandas animas piacularibus flammis addictas.

Insuper expostulant oratores Indultum, quo christifideles S. Numisma Jubilare S. Benedicti habitualiter gestantes, loco Indulgentiæ de Portiuncula nuncupatæ, quæ ex authenticis documentis huic Numismati adnexa bona fide existimabatur, deinceps hanc alteram supramemorata die concessam acquirere valeant, visitantes quamcumque Ecclesiam vel publicum Sacellum, ceteraque pia opera, de quibus supra, præstantes, si valetudinis causa vel impedimento clausuræ aut nimiæ distantiæ — scilicet unius saltem milliarii — Ecclesiam aut Oratorium Ordinis S. Benedicti adire nequiverint.

Et Deus etc.

SS.mus D.nns Nr. Pius PP. X., in Audientia habita die 27 Februarii 1907 ab infrascripto Card. Præf. S. C. Indulgentiis Sacrisqne Reliquiis præpositæ, benigne annuit pro gratia in omnibus juxta preces.

Præsenti in perpetuum valituro absque ulla Brevis expeditione. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ, ex Secretaria ejusdem S. C. die 27 Februarii 1907.

S. Card. CRETONI, *Præf.*

L. ✠ S.

† D. Panici, Archiep. Laod. *Secret.*

Ce rescrit donne une suite des plus heureuses pour la piété chrétienne, à une déclaration de la S. Cougrégation des Indulgences, rendue le 8 août dernier. A l'occasion des fêtes du centenaire de S. Benoit, en 1880, le Rme P. Abbé du Mont-Cassin avait fait frapper une médaille commémorative, dite *médaille jubilaire de S. Benoît*, et que l'on ne doit pas confondre avec la médaille ordinaire du même Saint (1). Par bref du 31 août 1877,

(1) Le pouvoir d'indulgencier les médailles ordinaires de S. Benoit ne s'étend pas à la médaille *commémorative* : celle-ci exige une délégation spéciale.

Pie IX accorda à tous les fidèles qui recevraient ce souvenir jubilaire de l'Abbé du Mont Cassin ou de tout autre prêtre délégué par lui, la faculté de gagner, *en visitant une église ou un oratoire public quelconques*, toutes les indulgences qu'ils auraient gagnées en visitant la Basilique, la Crypte et la Tour de S. Benoît au Mont-Cassin. Or la Basilique jouit de l'indulgence de la Portioncule. Il semblait donc résulter de la concession de Pie IX que les fidèles légitimement munis de la médaille jubilaire pouvaient gagner cette indulgence dans toute église ou oratoire public; et c'est dans ce sens que fut rédigée la feuille destinée à propager l'usage de la médaille commémorative.

Cette conclusion fut mise en doute, et, sur les instances du Rme P. Procureur Général de l'Ordre des FF. Mineurs, la S. Congrégation fut saisie de la question.

On trouvera l'exposé de toute la cause dans les *Analecta Ecclesiastica* de Septembre-Octobre 1906, t. XIV, pp. 409 à 413. La supplique faisait valoir surtout deux objections. 1. Une indulgence aussi spéciale que la Portioncule ne saurait être comprise dans une concession générale suivant la XXI[e] Règle du Droit *in Sexto :* « In concessione generali non veniunt ea quæ quis non esset verisimiliter in specie concessurus. » Or le Saint-Siège regarde la Portioncule comme tellement propre aux églises fransciscaines, que si par exception il l'accorde à quelque autre sanctuaire, c'est toujours sous la condition qu'il sera éloigné d'au moins un mille de toute église ou chapelle franciscaine. Comment aurait-il, sans en faire mention expresse, dérogé à cette discipline traditionnelle en faveur de la médaille commémorative? — 2. La concession de Pie IX paraît avoir visé les seules indulgences accordées *directement* aux pieux sanctuaires du Mont-Cassin, non celles dont il jouirait par communication ou voie indirecte, comme est celle de la Portioncule, pour laquelle la visite de l'Église du Mont-Cassin est simplement substituée à la visite de l'Église d'Assise.

Le 7 août 1906, *in una Ord. F. Fratrum Minorum S. Francisci*, à ce doute : « *Utrum numisma S. Benedicti jubilare a S. M. Pio Papa IX, per litteras Apostolicas in forma Brevis*

sub die 31 augusti anni 1877, specialibus indulgentiis ditatum, annexam, habeat Indulgentiam Portiunculæ? » la S. Congrégation répondit : « *Negative.* » (1).

Toutefois N. S. P. le Pape n'a pa voulu que la piété des fidèles fut frustrée par suite de cette jurisprudence ; et dans cette intention il accorde aujourd'hui, par concession directe, à l'Ordre si méritant de S. Benoit, une faveur analogue à celle dont la communication avait été contestée.

Cependant, quoiqu'il s'agisse ici, non d'une communication nouvelle de la Portioncule, mais d'une indulgences distincte de celui-ci, l'une et l'autre faveurs cependant sont semblables, et, d'après ce que nous venons de dire, le S. Siège a eu pour but de suppléer l'une par l'autre. Aussi pensons-nous que dans l'interprétation du rescrit actuel, il y a lieu d'appliquer à l'indulgence bénédictine la jurisprudence relative à l'indulgence franciscaine.

Le jour fixé pour la nouvelle indulgence est non le 2 août, mais le 2 novembre : étant donné le grand nombre de fidèles qui s'approchent des sacrements pour la Toussaint ou pour la Commémoraison des défunts, cette clause ne pourra être qu'à l'avantage de leur piété.

Quatre conditions sont prescrites pour gagner cette nouvelle indulgence.

1° La *confession*. Par suite de l'analogie que nous venons d'indiquer, il suffit de faire cette confession le 30 octobre ou l'un des jours suivants, jusqu'au 2 novembre inclusivement ; de même que pour la Portioncule il suffit de se confesser à partir du 30 juillet (2). En outre les personnes qui ont l'habitude de se confesser tous les huit jours, (ou seulement tous les quinze jours dans les diocèses munis de l'indult à cet effet), peuvent se con-

(1) Comme le remarque le P. Vermeersch (*Periodica*, tom. II, n. 4 p. 154), si les raisons développées dans la supplique ont motivé cette solution, la S. Congregation confirmerait l'opinion que l'indulgence de la Portioncule n'est pas comprise dans le privilège général de *communication*.

(2) Décret du 14 juillet 1894. Cf. *Nouv. Rev. Théol.*, t. 26, p. 487.

tenter de leur confession accoutumée ; et celles qui pratiquent la communion quotidienne, peuvent se dispenser de la confession, si elles sont en état de grâce (1).

2° La *communion.* Pas plus que la confession, il n'est nécessaire de faire cette communion dans une église ou chapelle bénédictines. Et conformément à la règle générale établie par le décret du 6 octobre 1870 (2), il suffit de communier ou le 2 Novembre ou la veille, fête de la Toussaint.

3° La *visite d'une église.* Cette condition se diversifie, selon que l'on a ou que l'on n'a pas la *médaille jubilaire* de S. Benoît. Ceux qui ne l'ont pas, doivent faire la visite dans une église ou chapelle publique (3) de *bénédictins noirs*, c'est-à-dire, des religieux ou religieuses des Congrégations bénédictines qui ont été réunies par Léon XIII sous l'autorité du Primat Général, résidant à S. Anselme de Rome (4). Et nous pensons que la concession est attachée non seulement aux sanctuaires des monastères à vœux solennels, mais aussi à ceux des Communautés à vœux simples qui seraient agrégées à l'Ordre bénédictin (5).

Quant aux fidèles qui ont reçu d'un prêtre muni du pouvoir nécessaire la médaille du jubilé et la *portent habituellement*, il suffit qu'ils visitent une église ou chapelle publique quelconques, quand, par suite « de leur état de santé, de la clôture à laquelle ils sont astreints ou de la trop grande distance, à savoir au moins un mille (6) », ils sont empêchés de se rendre à un sanctuaire bénédictin.

(1) Cf. *Nouv. Rev. Théol.* 1906, p. 282.

(2) Cf. *Nouv. Rev. Théol.*, t III, p. 231.

(3) Aux termes de la déclaration de la S. Congrégation, du 22 août 1842, en matière d'indulgences, les oratoires semi-publics ne sont pas compris sous le terme *oratoires publics.*

(4) Solesme et la Congrégation de France y sont compris, ainsi que La-Pierre-qui-vire et les monastères qui en sont issus.

(5) Cf. le décret relatif aux Communautés des Tiers-Ordres, du 28 août 1903. (*Nouv. Rev. Théol.* 1904, p. 169 ; *Rev. Théol. Française* 1906, p. 147 et suiv.)

(6) C'est-à-dire, 1 kilomètre 489 mètres, à compter non à vol d'oiseau ou

Et les uns et les autres gagnent l'indulgence plénière *autant de fois* qu'ils visitent les églises ou chapelles dont il s'agit, depuis l'heure où l'on peut commencer liturgiquement au chœur les secondes vêpres de la Toussaint (dans la soirée du 1er Novembre) jusqu'au coucher du soleil du 2 Novembre.

4° Les *prières* vocales *aux intentions du Souverain Pontife.* Le bref actuel ne dit pas expressément que ces prières doivent être faites à la visite de l'église ou de la chapelle publique. Toutefois, comme cela est prescrit pour la Portioncule, il sera plus sûr, d'après l'analogie, de s'acquitter de cette condition à la visite et de la réitérer à chacune des visites.

II

Tertiaires séculiers faisant profession de vœux simples puis sécularisés.

ORD. MINOR. S. FRANCISCI.

Raphael Delarbe, Ord. Min. S. F., humiliter postulavit :

Utrum Religiosi votorum simplicium qui ante ingressum in Religionem ad habitum Tertii Ordinarii sæcularis admissi fuerant, ad sæculum per solutionem a votis rite redeuntes, nova indigeant receptione, ut Tertiarii haberi possint et sint?

Et EE. Patres in Congregatione Generali ad Vaticanas Ædes habita die 7 Augusti 1906, respondendum mandarunt :

Negative.

In audientia autem diei 8 ejusdem mensis et anni EE. Patrum sententiam... SS.mus D. N. Pius PP. X approbavit et confirmavit.

Datum Romæ, e Secretaria ejusdem S. C. die 8 augusti 1906.

A. CARD. TRIPEPI, *Pro-Præfectus.*

† D. PANICI, Archiep. Laodicen, *Secretarius.*

par de simples sentiers, mais en suivant la voie commune. Décret du 14 septembre 1904, pour la Portioncule. *Nouv. Rev. Théol.*, 1905, p. 222 ; cf. *Rev. Théol. Française*, 1905, p. 284 et suiv.

Aux termes du décret *in Veronensi*, du 16 juillet 1887 et du décret *Tertii Ordin. Sæcul.*, du 10 janvier 1893 *ad IV* et *ad VI* (*Nouvelle Revue Théologique*, XIX, p. 477 et XXV, 271), les Tertiaires séculiers qui émettent les vœux dans un institut religieux approuvé par le Saint-Siège ou par l'Ordinaire du lieu, cessent d'appartenir au Tiers-Ordre. La réponse actuelle nous montre que cette séparation n'est pas absolue et que le lien spirituel des Tertiaires renaît de plein droit à leur sortie de l'Institut religieux. Cette solution paraît s'appliquer non seulement aux membres des Congrégations à vœux simples, mais aussi aux religieux des ordres à vœux solennels qui n'auraient émis que la profession simple, par exemple, durant le stage triennal qui suit le noviciat. Quant aux profès de vœux solennels la question ne se posait pas, et, comme le remarque le P. Vermeersch (1), n'avait pas à se poser, parce que, régulièrement, quand ils sortent de leur ordre, même légitimement, ils ne sont pas dispensés de leurs vœux, mais seulement du mode d'observance. Si cependant, par indult exceptionnel, ils étaient relevés, nous pensons, avec le même auteur, qu'ils bénéficieraient de la même jurisprudence que les profès de vœux simples.

III

Concessions diverses.

I. Renouvellement des vœux de religion. — Par rescrit de la S. Congrégation des Indulgences, en date du 27 février 1907, S. S. Pie X a accordé aux membres des familles religieuses de l'un et l'autre sexe où l'on émet des vœux, *(omnibus utriusque sexus Religiosarum familiarum alumnis et alumnabus, vota emittentibus)*, cinquante jours d'indulgence, *toties quoties*, pour la récitation de l'oraison jaculatoire *Cor Jesu charitatis victima, fac me tibi hostiam viventem, sanctam, Deo placentem*, faite avec l'intention de renouveler ses vœux religieux, « cum inten-

(1) *Periodica*, II, n. 4, p. 153.

tione denuo religiosa vota nuncupandi ». Cette concession s'étend non seulement aux ordres religieux proprement dits, mais aussi aux Congrégations à vœux simples. Nous pensons même, eu égard au caractère favorable de la concession, qu'elle vaut pour les instituts où l'on n'émettrait que des vœux temporaires.

II. Actes de consécration des Congrégations de la T. S. Vierge. — Trois cents jours d'indulgences, applicables aux âmes du Purgatoire, chaque fois que les Congréganistes de la sainte Vierge (1) réciteront l'une ou l'autre des deux formules suivantes (2). Rescrit du 17 novembre 1906.

Première formule : « Sainte Marie, Mère de Dieu et Vierge, je vous choisis aujourd'hui pour ma Souveraine, ma patronne et mon avocate, et je prends la ferme résolution de ne vous abandonner jamais, de ne rien dire ni faire contre vous et de ne permettre jamais que les autres fassent quelque chose contre votre honneur. Recevez-moi donc, je vous en conjure, pour votre perpétuel serviteur, assistez-moi dans toutes mes actions et ne m'abandonnez pas à l'heure de ma mort. Ainsi soit-il ».

Deuxième formule : » Sainte Vierge, Mère de Dieu, ô Marie, moi, bien qu'indigne d'être votre serviteur, pressé néanmoins par votre admirable bonté et par le désir de vous servir, je vous choisis aujourd'hui, en présence de mon Ange gardien et de toute la Cour céleste, pour ma Souveraine, mon Avocate et ma Mère, et je forme le ferme propos de vouloir toujours vous servir et de faire tout ce que je pourrai pour que vous soyez aussi aimée et servie par les autres. Je vous supplie donc, ô Mère très miséricordieuse, par le sang de votre Fils répandu pour moi, de me recevoir au nombre de ceux qui sont consacrés

(1) Il s'agit des membres des Congrégations agrégées à la *Prima primaria* du Collège romain. On peut gagner l'indulgence non seulement le jour de la réception, mais chaque fois qu'on récite cet acte de consécration.

(2) Toutes les deux étaient jadis en usage. S. Jean Berchmans a usé de la première, S. François de Sales de la seconde. Nous les traduisons du texte italien de la supplique.

à votre perpétuel service. Assistez-moi dans toutes mes actions et obtenez-moi la grâce de me comporter si bien dans mes pensées, mes paroles et mes actions qu'il ne s'y trouve jamais rien qui puisse offenser vos yeux très purs et ceux de votre divin Fils. Souvenez vous de moi et ne m'abandonnez pas à l'heure de la mort. Ainsi soit-il ».

III. Prières et invocations diverses. — 1° « Divin Cœur de Jésus, convertissez les pécheurs, sauvez les moribonds, délivrez les saintes âmes du Purgatoire ». Trois cents jours, *toties quoties*. (Rescrit du 13 juillet 1906, présenté à la S. Congrégation le 6 novembre suivant).

2° « Beatissima Virgo a Columna (1), ora pro nobis ». Trois cents jours, *toties quoties*, applicables aux âmes du Purgatoire. (Rescrit du 23 janvier 1907).

3° « Veni Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium et tui amoris in eis ignem accende ». Trois cents jours, *toties quoties*, applicables aux âmes du Purgatoire (2). (Rescrit du 8 mai 1907).

4° A N.-D. du Saint-Sacrement pour la communion quotidienne : « O Vierge Marie, N.-D. du T. S. Sacrement, gloire du peuple chrétien, joie de l'Église universelle, salut du monde, priez pour nous et réveillez dans tous les fidèles, la dévotion envers la sainte Eucharistie, afin qu'ils se rendent dignes de la recevoir chaque jour (3) ». Trois cents jours d'indulgences, *toties quoties*, applicables aux âmes du Purgatoire. (Rescrit du 9 décembre 1906, présenté le 23 janvier 1907.)

5° Par rescrit du 5 décembre, présenté le même jour, cent jours d'indulgences, applicables aux défunts, ont été accordés à une prière pour les *sourds-muets*, commençant par ces mots :

(1) Notre-Dame *del Pilar*.

(2) Il est spécifié dans le rescrit qu'on peut réciter la prière dans quelque langue que ce soit. C'est du reste une règle générale, qu'une prière indulgenciée peut être récitée, en vue des indulgences, dans n'importe quelle langue pourvu que la traduction du texte original soit approuvée par l'Ordinaire d'un des pays de la langue du traducteur.

(3) Traduit de l'italien.

O très miséricordieux Jésus, qui avait montré une si grande tendresse...

Par rescrit du 23 novembre 1906, présenté le 15 mars 1907, trois cents jours d'indulgences, une fois par jour, ont été accordés à quatre belles prières composées par le T. R. P. Général des Dominicains ; les deux premières sont en l'honneur de Notre-Seigneur : *Verbe Incarné, Sagesse Eternelle*, etc., et *O Jésus, Ami de l'Enfance*, etc.; la troisième à la T. S. Vierge, Reine du Rosaire : *Vierge Marie, faites que la récitation de votre Rosaire...;* la quatrième à S. Joseph : *Glorieux S. Joseph, modèle de tous ceux qui sont voués au travail*, etc. — Les indulgences sont attachées à la récitation de chacune d'elles.

6° Les *Annalecta Ecclesiastica* de mai 1907, publient le texte d'un rescrit du 7 juillet 1896, étendant aux Tertiaires du Mont-Carmel, de l'un et de l'autre sexe, *vivant en communauté*, le privilège accordé par bref du 16 mai 1892 au premier et au second Ordre du Carmel, de gagner une indulgence plénière *ad instar* de la Portioncule, en visitant « leur propre église, chapelle ou oratoire ». Seuls les Tertiaires en question peuvent bénéficier de cette indulgence (*iique soli*), non les autres fidèles, et en observant tout ce qui est prescrit dans le bref de 1892.

IV. Prières sacerdotales. — Par rescrit du 9 mai 1906, présenté le 9 janvier 1907, S. S. Pie X a accordé trois cents jours d'indulgence à tous ceux qui réciteront pieusement et dévotement cette prière que les Filles du Cœur de Jésus ont coutume de réciter dans leurs églises :

O Maria, Mater misericordiæ, *Mater et Filia Illius qui Pater est misericordiarum et Deus totius consolationis* (1), *Dispensatrix thesaurorum Filii Tui* (2), *Ministra Dei* (3), *Mater Summi Sacerdotis Christi, Sacerdos pariter et Altare* (4), *Sacrarium immaculatum Verbi Dei* (5), *Magistra Apostolorum omnium et discipulorum Christi* (6), protege Pontificem Maximum, intercede pro nobis et pro sacerdotibus nostris, ut Summus

(1) Richardus a S. Laur. — (2) S. Bernardinus. — (3) Bernardus De Busto. — (4) S. Epiphanius. — (5) Blosius. — (6) S. Thom. a Villanova.

Sacerdos Christus Jesus conscientias nostras purificet, et digne ac pie ad sacrum convivium suum accedamus.

O Virgo immaculata, quæ non modo *dedisti nobis panem cœlestem Christum in remissionem peccatorum* (1), sed es Tu ipsa *Hostia acceptissima Deo litata* (2), *et gloria sacerdotum* (3), quæque, teste Beatissimo Famulo Tuo Antonino, *quamvis sacramentum Ordinis non acceperis, quidquid tamen dignitatis et gratiæ in ipso confertur, de hoc plena fuisti ;* unde merito *Virgo Sacerdos* (4) prædicaris; respice super nos et super Sacerdotes Filii Tui, salva nos, purifica nos, sanctifica nos, ut ineffabiles Sacramentorum thesauros sancte suscipiamus et æternam animarum nostrarum salutem consequi mereamur. Amen.

Mater misericordiæ, ora pro nobis. — Mater æterni Sacerdotis Christi Jesu, ora pro nobis. — Regina Cleri, ora pro nobis. Maria, Virgo sacerdos, ora pro nobis.

V. Prière a la S. Vierge. — « O mère de miséricorde, aide des chrétiens, ministre très fidèle de la divine Providence, trésorière de toutes les grâces, souvenez-vous qu'on n'a jamais entendu dire ici-bas que vous ayez laissé sans consolation ceux qui avaient dévotement recours à vous. Aussi, confiant dans votre miséricordieuse tendresse et dans votre très libérale providence, je me prosterne humblement à vos pieds, pour que vous vouliez bien écouter mes prières.

« Obtenez-nous la sainte providence, c'est-à-dire les grâces pour tous nos besoins spirituels, et en outre cette providence temporelle nécessaire pour prolonger la vie dans cette vallée de larmes.

« Je recommande avec ferveur à votre cœur amoureux et maternel la S. Église, le Souverain Pontife, la conversion des âmes, la propagation de la foi catholique, enfin les âmes épouses élues de Notre-Seigneur, qui souffrent les flammes cruelles du purgatoire, afin qu'elles soient bientôt consolées par l'éternel rafraîchissement. Ainsi soit-il. »

(1) S. Epiphanius. — (2) S. Andreas Cretensis. — (3) S. Ephrem. — (4) Epist. Pii P.P. IX, 25 Aug. 1873.

Indulgence de 300 jours, une fois par jour. Rescrit présenté le 19 décembre 1906.

S. CONGRÉGATION DE LA PROPAGANDE

Pouvoirs spéciaux accordés pour les confessions aux missionnaires de Chine.

Pluries petitum est a Regularium Ordinum, Congregationum et Societatum Moderatoribus, ut presbyteri suorum Institutorum alumni ad Sinenses Missiones destinati, perdurante itinere, ne diu Pœnitentiæ Sacramento priventur, cum duo vel plures sunt, sacramentalem confessionem excipere tum invicem inter se, tum etiam aliorum secum iter agentium possint, quamvis juramentum circa Sinenses ritus præscriptum nondum præstiterint (1). Ejusmodi autem preces cum infrascriptus Cardinalis Sacro eidem Consilio Præfectus SSmo D. N. Pio divina Providentia PP. X retulisset in Audientia diei 20 Decembris anni 1906. Sanctitas Sua benigne decernere ac declarare dignata est; omnes cujuscumque Ordinis, Congregationis, Societatis atque etiam e clero sæculari Missionarios seu presbyteros ad Sinenses Missiones destinatos, qui duo vel numero plures consociati (2) ad littora Sinensia appellunt, durante toto itinere terrestri aut

(1) Il s'agit du serment prescrit par Clément XI et Benoit XIV, par lequel les missionnaires s'engagent à observer et à faire observer par leurs chrétiens les condamnations portées contre les rites chinois. Avant de l'avoir prêté entre les mains de leur propre Vicaire apostolique et de leur supérieur ou des délégués de ceux-ci, les missionnaires ne peuvent exercer en Chine aucun acte de leur ministère. De là, dans les longs trajets sur terre et sur les canaux pour se rendre du littoral aux missions respectives, la difficulté pratique à laquelle remédie la présente concession.

(2) Cette clause semble exiger, pour que les missionnaires jouissent du privilège, qu'ils soient deux au moins à voyager ensemble. Est-elle apposée simplement pour expliquer le pouvoir qui leur est accordé de se confesser mutuellement, ou bien le S. Siège a-t-il voulu faire dépendre le privilège de cette condition? Sans doute une déclaration ultérieure le précisera.

fluviali usque dum pervenerint ad Missionem sibi respective adsignatam, dummodo ad Sacramentales confessiones fuerint legitime approbati, Regulares scilicet a proprio saltem Superiore regulari (1), alii autem sacerdotes vel a proprio Ordinario ex cujus diœcesi discesserunt, vel ab Ordinario portus in quo navem conscenderunt, vel etiam ab Ordinario cujuslibet portus intermedii per quem in itinere transierunt, posse inter se confiteri, eosque item posse confessiones audire Clericorum non sacerdotum et Fratrum laicorum cum ipsis iter agentium et etiam Religiosarum Sororum, si forte contingat aliquas in eodem comitatu esse ad missiones destinatas, immo quoque vehicula aut cymbas ducentium vel sarcinas per iter ferentium vel alia quacumque ratione eorum itineris sociorum : non obstante Constitutione fel. rec. Benedicti PP. XIV incip. *Ex quo*, data die 5 Julii anni 1742, quæ vetat Missionariis exercitium Sacri Ministerii ante emissum juramentum circa ritus Sinenses, aliisque quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ ex ædibus S. Congr. de Propaganda Fide, die 4 Februarii 1907.

Concordat cum originali.

25 Febr. 1907.

L. ✠ S. A. O. Can. Borgia

Præf. Archivi S. C. de Prop. Fide.

S. CONGRÉGATION DES RITES

I

Chant ou récitation de diverses parties de la messe solennelle.

Rmus Abbas Sanctæ Mariæ Majoris, Neapolis, Sacræ Rituum Congregationi sequentia dubia pro opportuna solutione humillime exposuit, nimirum :

(1) Le décret dit : « a proprio *saltem* superiori. » Donc l'approbation de l'un des Ordinaires ci-dessous désignés, suffit aussi.

I. Quum organum, quod in ecclesia permittitur, juxta præscriptum in Motu Proprio Pii Papæ X, ita cantum comitari debeat ut illum sustineat, non opprimat, et fideles recte valeant verba intelligere; in Missa solemni, *Graduale*, *Offertorium* et *Communio*, quæ partes miram sæpe continent analogiam ad festum quod agitur, possuntne, dum pulsantur organa, submissa voce seu tono unico sub organo recitari ? Et quatenus affirmative, estne laudabilius ut illæ, organo cessante vel comitante, notis gregorianis cantentur?

II. Item *Deo gratias* in fine Missæ potestne sub organo vel debet notis gregorianis, ut *Ite Missa est*, cantari?

Et Sacra Rituum Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, exquisita sententia Commissionis Liturgicæ, reque sedulo perpensa, respondendum censuit :

Ad I. *Quoad primam partem, quando organa pulsantur, si prædicta nempe* Graduale, Offertorium *et* Communio *non cantentur, recitanda sunt voce alta et intelligibili juxta mentem Cæremonialis Episcoporum, lib. 1, cap. XXVIII, n. 7, et decretorum n. 2994* Montis Politiani *10 januarii 1852 ad II, et n. 3108* S. Marci *7 Septembris 1861 ad XIV et XV.*

Quoad secundam partem affirmative, adhibitis librisauthenticis cantus gregoriani.

Ad II. *Provisum in I.*

Atque ita rescripsit. Die 8 Augusti 1906.

† D. Panici, Archiep. Laodicen., *Secret.*

II

Exposition de la statue de N.-D. des VII Douleurs le Jeudi-Saint et le Vendredi-Saint. — Procession avec la vraie Croix le Vendredi-Saint.

CONGREGATIONIS ORATORII S. PHILIPPI NERI PERUSIÆ.

Hodiernus Præpositus Congregationis Oratorii S. Philippi Neri Perusiæ humillime exposuit Sacræ Rituum Congregationi, quæ sequuntur :

I. In ecclesia dictæ Congregationis est sacellum B. M. Virgini Perdolenti dicatum, extructum in parte separata ecclesiæ, scilicet eodem loco quo Romæ in ecclesia S. Mariæ in Vallicella ædificatum est sacellum S. Caroli Borromæi. In hoc sacello religiosissime colitur in sua ædicula simulacrum B. M. V. Perdolentis. Quæritur :

An feria V in Cœna Domini post Vesperas, et feria VI in Parasceve, perdurante in alio remoto sacello, nempe prope januam majorem ecclesiæ, expositione SSmi Sacramenti vulgo *Sepolcro*, dicta imago Virginis Perdolentis possit remanere in sua ædicula, discooperta cum candelis vel lampadibus accensis, et an possit etiam ante ipsam collocari simulacrum SSmi Redemptoris demortui, juxta antiquam consuetudinem, ad populi devotionem satisfaciendam.

II. In eadem ecclesia, feria VI in Parasceve, quotannis post expletas functiones liturgicas fit Processio cum reliquia SSmæ Crucis Dominicæ sub umbella vel baldachino violacei coloris, cum thuriferariis etc. Sed quotannis renovatur dissensio inter cæremoniarios circa qualitatem paramentorum. Hinc ad evitandas varietates quæritur : 1° quæ paramenta sint licita vel magis idonea in hac Processione ; et 2° qualis color sit licitus vel magis idoneus etiam pro umbella vel baldachino in eadem Processione ?

Et Sacra Rituum Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, exquisito Commissionis Liturgicæ suffragio, omnibusque sedulo perpensis, ita respondendum censuit :

Ad I. *Quoad utrumque, negative feria V in Cœna Domini ; affirmative, feria VI post Missam Præsanctificatorum.*

Ad II. *Adhibeantur, quoad 1um, Pluviale et dalmaticæ seu tunicellæ coloris nigri ; et quoad 2um, velum humerale et umbella vel baldachinum coloris violacei.*

Atque ita rescripsit.

Die 16 Januarii 1907.

S. Card. CRETONI, *Præf.*

L. ✠ S.

† D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secret.*

III

Privilège pour la translation des fêtes de Ire et IIe classe.

CONGREGATIONIS MISSIONIS.

Ne festa sive Officia ritus duplicis primæ vel secundæ classis, in Kalendario perpetuo ad usum Congregationis Missionis, diu nec levi incommodo transferri contingat, quoties in propria sede impedita occurrant; R.mus D.nus Antonius Fiat, Superior Generalis ejusdem Congregationis a Sanctissimo Domino Nostro Pio Papa X facultatem humillime flagitavit, qua ejusmodi Officia in primam diem respective insequentem amandare liceat, Officio duplici minori ad ritum simplicem redacto.

Sacra porro Rituum Congregatio, utendo facultatibus sibi specialiter ab eodem Sanctissimo Domino Nostro tributis, benigne annuit pro gratia, ad instar particularis Rubricæ reformatæ Breviarii Romani, quæ habetur in festo Pretiosissimi Sanguinis D. N. D. C., Dominica prima Julii (1) *; servatis Rubricis. Contrariis non obstantibus quibuscumque.*

Die 2 Martii 1907.

S. Card. CRETONI, *S. R. C. Præfectus.*

L. ✠ S.

† D. Panici, Archiep. Laodicen., *Secret.*

IV

La direction du chant n'appartient pas au doyen du chapitre, mais au chantre.

BARCINONEN.

...Articulus 13 Ordinationum hujus Ecclesiæ et Chori sic se habet : « Presidera el coro el senor Obispo : en ausencia de éste el Dean por occupar la primera silla post Pontificalem y

(1) Voici le texte de la rubrique en question : « Si hodie ocurrat festum Visitationis B. M. V. [2e classe], vel aliud festum altioris ritus, aut æqualis, sed primarium, de Pretiosissimo Sanguine fiet prima die non impedita a festo duplici primæ vel secundæ classis... »

en su defecto el que se halle mas preeminente; salvas siempre las facultades del Chantre (nempe Præcentoris) en lo relativo al canto y buen orden de las processiones » (1).

Nunc vero, quoad facultates has Præcentoris, sunt aliqui qui dicunt moderationem seu directionem cantus et modi recitandi in choro tam in Missa quam in Officio, non esse munus Præcentoris, sed Decani. Alii autem stricto sensu interpretantes præfatum articulum 13, propugnant directionem cantus esse munus Præcentoris non autem Decani. Quæritur igitur :

An directio cantus et modi recitandi intra chorum, sit Præcentoris an Decani?

Et Sacra Rituum Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, exquisita etiam informatione E.mi et Rmi. D.ni Cardinalis Episcopi Barcinonensis, auditoque Commissionis Liturgicæ suffragio, propositæ quæstioni ita respondendum censuit :

Est Præcentoris.

Atque ita rescripsit.

Die 3 Martii 1907.

S. Card CRETONI, *S. R. C. Præfectus.*

L. ✠ S.

† D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secret.*

V

Privilèges des « Chapelains communs » de Sa Sainteté.

ROMANA.

Sacra Rituum Congregatio, inspecto Motu Proprio *Inter multiplices* 21 Februarii 1905 (2) et subsequenti decreto seu decla-

(1) Mgr l'évêque présidera au chœur : en son absence le doyen, qui occupe la première stalle après la stalle pontificale, présidera, et à son défaut le plus digne ; sauf en tous les cas, les droits du Chantre (ou Préchantre) en ce qui touche au chant et au bon ordre des processions.

(2) *Nouvelle Revue Théologique*, t. XXXVIII, pp. 533-553.

ratione 14 Martii 1906 (1), una cum documentis exhibitis respicientibus privilegia seu insignia Cappellanorum communium Cappellæ Pontificiæ, qui ab Alexandro Papa VII Motu Proprio, diei 10 Junii 1657, instituti sunt, auditoque specialis Commissionis Liturgicæ suffragio, ita rescribendum censuit :

Prædicti Cappellani communes, qua tales, gaudeant impetratis, nempe collare et veste talari cum zona serica coloris violacei, habitu quem vocant pianum, et honorifico titulo Monsignore, *prouti reapse fruuntur.*

Atque ita rescripsit.

Die 16 Martii 1907.

S. Card. CRETONI, *Præfectus.*

L. ✠ S.

† D. PANICI, Archiep. Laodicen, *S. R. C. Secret.*

VI

Prières après la messe conventuelle.

ORDINIS FRATRUM MINORUM

PROVINCIÆ HIBERNIÆ

Reverendus Fratrer Petrus Sheehan, Ordinis Fratrum Minorum Provinciæ Hiberniæ, de consensu tum Ministri Provincialis tum Procuratoris Generalis, Sacrorum Rituum Congregationi sequens dubium pro opportuna declaratione humillime exposuit ; nimirum : In Hibernia mos est, ut in omnibus Missis, præter solemnes, finito ultimo Evangelio Sacerdos cum Ministro psalmum *De profundis* recitet, antequam preces jussu Summi Pontificis præscriptas incipiat. Cum autem ex variis Sacræ Rituum Congregationis Decretis hæ preces post Missam Conventualem omittendæ sint, quæritur, an etiam psalmus *De profundis* post Missam Conventualem sive cantatam sive lectam omitti debeat?

(1) Ibid., t. XXXVIII, p. 628.

Et Sacra eadem Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, exquisito Commissionis Liturgicæ suffragio omnibusque perpensis, proposito dubio respondendum censuit :

Omittatur in casu (1).

Atque ita rescripsit.

Die 23 Martii 1907.

S. Card. CRETONI, *Præf.*

L. ✠ S.

† D. Panici, Archiep. Laod., *Secret.*

(1) On peut conclure, semble-t-il, de cette réponse que toutes prières particulières autres que les prières strictement prescrites par les rubriques doivent être omises toutes les fois que l'on doit omettre les prières prescrites par Leon XIII. Il ne s'agit que des prières récitées par le célébrant.

Notes de littérature ecclésiastique

Le cardinal Dechamps et les néo-apologistes. G. Bertrin (*Univers*, 12-22 avril).

Le cardinal Dechamps fut membre de la Commission de la foi au Concile du Vatican ; la Constitution *Dei Filius* est en partie son œuvre et l'apologétique que le concile y approuve ou prescrit est celle que l'archevêque de Malines avait proposée et développée dans ses ouvrages : démonstration traditionelle du fait de la révélation par les miracles et les prophéties ; démonstration nouvelle de la divinité de l'Église par le fait surhumain de sa fondation, de ses caractères et de sa durée.

Mais en plus de ces arguments *extrinsèques* le cardinal en avait proposé un autre qu'on pourrait appeler *intrinsèque* et psychologique. Obéissant au désir d'abréger autant que possible la route qui conduit à la foi, il voulait, comme Pascal, faire désirer que la religion soit vraie ; l'esprit accueillerait ainsi plus favorablement la démonstration que les faits lui apporteraient du dehors. De là l'analyse du besoin impérieux qu'a l'humanité d'un enseignement divin pour répondre aux question que se pose sur les problèmes religieux toute raison attentive, toute conscience qui s'interroge, et qu'elle se sent incapable, si elle est sincère, de résoudre elle-même convenablement.

C'est la thèse classique de la nécessité morale de la Révélation. Mais cette doctrine n'a rien de commun avec celle des néo-apologistes. Il a fallu un singulier besoin de se chercher des appuis et des garanties contre les décisions du concile pour oser invoquer cette autorité.

L'argument intrinsèque en effet n'est pas pour le cardinal Dechamps le grand argument auquel tous les autres se ramènent ; il n'est pas le fondement, la marque spéciale ou la partie essentielle de la méthode apologétique, ce n'est pas lui qui

permettra de négliger les autres preuves et d'en dénoncer la faiblesse et l'insuffisance. Son rôle dans l'acheminement des âmes à la foi n'est que secondaire et préparatoire ; si l'argument psychologique est utile, on peut du moins s'en passer et, lorsqu'on l'emploie, il faut bien se souvenir qu'il ne saurait servir que de préambule à la démonstration : il la prépare ; ce sont les faits extérieurs qui la donnent.

Il y a loin, on le voit, de ces paroles à celles des apologistes qui font du surnaturel un postulat invincible, une exigence nécessaire et indispensable de l'âme humaine. Il y a loin dans le fond ; dans la forme et dans le ton, la différence aussi saute aux yeux.

Le cardinal Dechamps n'est pas difficile à comprendre ; sa doctrine ne présente rien de ténébreux ni d'incertain.

Rien de plus obscur au contraire que la théories des néo-apologistes ; en est-il une plus subtile, plus fuyante, et pour dire le mot, plus spontanément tortueuse ?

Vous venez de lire des phrases déconcertantes qui offensent ouvertement la foi. Tournez le feuillet, ou passez seulement au second paragraphe. Ce que vous avez compris n'est pas du tout ce qu'il fallait comprendre.

On n'a point voulu dire ceci ni cela, ni encore telle autre chose.

Or, c'est précisément ce que les mots disaient, aux yeux de qui les prend uniment pour ce qu'ils signifient. S'il ne reste rien du paradoxe, à quoi bon alors l'avoir fait, sinon pour le vain plaisir de narguer inutilement la foi ou le bon sens et de jouer publiquement à cache-cache.

On entend demander parfois : « Puisque ces auteurs retirent successivement les trois ou quatre cinquièmes de la signification totale que leur première proposition présente, pourquoi ne se contentent-ils pas d'exprimer uniquement, du premier coup, la partie modeste qu'ils doivent seule retenir ? » Pourquoi ? Peut-être parce que, réduite à ce sens, l'assertion pourrait paraître n'offrir rien de nouveau ni de frappant, et certainement, parce que, sous cette forme atténuée, elle ne saurait servir de base à leur rai-

sonnement. Leur raisonnement, leur méthode, exige pour exister logiquement, la signification totale de la proposition, et leur conscience la repousse. Il s'établit alors entre les deux un compromis spontané dont ils n'ont pas le sentiment, j'en suis sûr : la conscience permet à la méthode d'écrire tout ce qu'elle regrette. Mais c'est le lecteur qu'il faut plaindre ! Il est incapable de s'y reconnaître, et, quoi qu'il comprenne, on pourra lui opposer toujours quelque passage pour lui prouver qu'il a mal compris.

A l'égard de la méthode qui n'a pas leur préférence le cardinal et les néo-apologistes ont aussi une attitude toute différente.

Eux proclament qu'elle a besoin d'être « complétée »; ils vont même plus loin : ils y trouvent des « lacunes de doctrine. » Pour constituer l'apologie de la religion scientifiquement, il fallait, d'après eux « découvrir » un terrain nouveau, le « déblayer » ensuite, c'est-à-dire tout y démolir, et puis le « bâtir ». Le cardinal ne parle pas un si étonnant et si dédaigneux langage. Il n'admet point que la démonstration chrétienne soit restée iucomplète et non scientifique « jusqu'à nos heureux jours ». Il écrit : « le progrès consiste à ajouter des preuves nouvelles aux preuves anciennes, mais sans méconnaître jamais la valeur de celles-ci. Le progrès ne fera jamais que la démonstration de la foi, telle que l'ont donnée les grands apologistes.... n'ait pas été ou ne soit plus philosophique ou scientifique. Il ne fera jamais que ce qui fut démontré jusqu'à l'évidence par ces grands hommes ne soit plus évident pour les inventeurs de l'indépendance absolue de l'esprit humain. »

Aussi lui arrive-t-il d'être bien modeste et bien discret pour les destinées de sa méthode favorite, celle du fait de l'Église. Bien qu'il s'agisse simplement de changer un peu l'ordre de la démonstration sans toucher au fond des arguments, encore que son ambition se borne, ou à peu près, à placer en tête le traité théologique de l'Église — qui traditionnellement suivait celui de la révélation, — il demande seulement, pour sa chère méthode, une petite place dans les manuels à côté de l'autre, et il dit : « Il serait désirable qu'on n'omit pas dans l'enseigne-

ment théologiqne l'exposition d'une seconde méthode de démonstration, sans toutefois négliger la première. »

Il n'est pas question ici, on le voit, d'infuser une philosophie plus forte et comme un sang nouveau dans une démonstration vieillie, d'achever un organisme jusqu'ici incomplet, ni de combler des lacunes regrettables dans la grande œuvre apologétique que nous a léguée toute une série de siècles de christianisme, ni, à plus forte raison, de rebàtir l'édifice sur un terrain enfin découvert et déblayé.

Caractéristique aussi la divergence entre le cardinal Dechamps et les néo-apologistes sur le miracle et la puissance de la raison.

Lui croit au miracle et à sa puissance persuasive. La méthode consiste à choisir parmi ces faits divinement démonstratifs celui qui les résume tous : l'Église avec ses caractères prodigieux.

Eux laissent dans l'ombre ces faits sensibles; à leurs yeux le miracle n'a pas de valeur pour la démonstration religieuse. Ou, s'il en a une, c'est à condition qu'on le fera rentrer, par un détour, dans le système philosophique de l'action : c'est l'action ou la vie, comme ils disent, qui donnera la certitude, ce n'est pas le miracle.

L'action en effet est à la base de leur système qu'elle soutient tout entier. Dans celui du cardinal Dechamps elle ne joue aucun rôle. Il distingue bien entre la conviction qui est l'ouvrage de l'esprit et la foi qui est l'œuvre combinée de la liberté de l'homme et de la grâce de Dieu : « Les preuves les plus claires, dit-il, ne peuvent donner la foi sans doute, et la raison ne peut pas faire croire sans la lumière qu'obtiennent les humbles. » Mais, ajoute-t-il, « la raison peut démontrer qu'il faut croire. »

Et voilà ce que les apologistes de l'immanence n'admettront jamais. Pour eux la raison seule est impuissante à produire la conviction qui précède l'acte de foi proprement dit. Ils ramènent tout à leur théorie philosophique de l'action et cette théorie le cardinal Dechamps ni ne l'enseigne, ni ne la connaît, ni ne la soupçonne.

Bibliographie

Compendium Theologiæ moralis ad mentem *P. Gury*, auctore A. Bulot, S. J., Theologiæ moralis lectore. — 2 vol. in-8°, pp. xvii-525 et 634. Paris, Casterman, Lecoffre, Beauchesne, 1905.

La doctrine morale de cet ouvrage est, dans son ensemble, la doctrine de Gury. Néanmoins le nouveau *Compendium* se présente comme notablement différent de l'ancien. Le P. Bulot a renoncé à faire une *nouvelle édition* de Gury, une édition que l'on aurait corrigée çà et là, mise à jour en de nombreux endroits, d'où l'on aurait retranché certaines notes pour en introduire de nouvelles. Il a mieux aimé *refondre* l'ouvrage de son illustre devancier pour en tirer un ouvrage nouveau dans sa forme et dans la mise en œuvre du fond. On n'a pourtant pas de peine à y retrouver les éléments de l'œuvre primitive : les définitions, les principes, les « *quæritur* » et les « *resolves* » ; mais la rédaction et la disposition en sont plus ou moins modifiées. Le P. Bulot a eu soin de mettre son ouvrage à jour, en tenant compte, non pas seulement de la législation ecclésiastique de ces dernières années mais aussi des auteurs plus ou moins récents qui sont venus prendre leur part d'influence et d'activité dans les études morales. Dans l'exposé des définitions et des principes, dont il faut louer la netteté et la précision, on désirerait parfois plus d'ampleur; pour ne citer qu'un exemple, la notion de la coopération formelle et matérielle, si fondamentale et d'une application si étendue, nous paraît bien sommaire. L'étude des cas particuliers gagnerait à être précédée, au moins quand il s'agit des questions les plus importantes, d'une exposition plus complète des principes généraux. Espérons que les éditions à venir feront disparaître cette lacune que l'on regrette en quelques endroits.

P. C.

Theologia moralis theorico-practica, auctore Æmilio Berardi, SS. D. N. Pii X prælato domestico, can. Præp. Cathedralis Faventinæ, et S. Theol. Doctore. 5 vol. in-8°, pp. xvi-2788. Prix : 35 frs. Faënza (Italie) Novelli et Castellani, 1905.

De studiis biblicis et criticis necnon de actionis catholicæ dependentia ab auctoritate ecclesiastica. (Du même auteur).

De doctrina nova circa mortem realem et apparentem relate ad sacramenta. (Du même auteur).

L'œuvre du chan. Berardi est déjà considérable aussi bien par sa valeur que par son étendue. Outre diverses études spéciales, qui forment des traités particuliers et prennent parfois les proportions d'un volume, outre divers *compendiums*, il convient surtout de signaler ce qui demeurera le grand ouvrage de Berardi sa *Theologia moralis theorico-practica*, qui dépasse vraiment les proportions d'un simple *Manuel classique*. L'auteur a fait œuvre originale et nouvelle. Dans les divers traités, on trouvera souvent des divisions et des cadres que l'on ne trouve pas ailleurs; divisions nettes, méthodiques, parfois pourtant poussées à l'excès. La théorie est assurément claire, mais trop fréquemment débitée en petite monnaie ; on aurait le droit de souhaiter une synthèse plus large des principes fondamentaux. Il est vrai que l'on a voulu donner à cette théologie morale une allure pratique, autant que théorique. Et en effet les détails, les renseignements très particuliers et très utiles abondent dans certaines parties; signalons par exemple quelques points *de sexto et nono*. N'y a-t-il pas même quelquefois des détails superflus et des longueurs exagérées? Quoi qu'il en soit on ne se plaindra pas trop de l'abondance d'une doctrine qui est aussi solide et sûre que riche.

Quant au système moral de l'auteur, c'est l'équiprobabilisme, mais avec des nuances telles que l'on ne voit pas très nettement les frontières qui le séparent du probabilisme. Berardi accepte qu'on suive les opinions *æque vel fere æque probabiles;* il ne veut pas qu'on suive les opinions *tenuiter* ou *valde minus probabiles;* mais, entre ces deux séries d'opinions, pense-t-il vraiment qu'il y ait un champ bien vaste pour des opinions *vere et solide probabiles*, qui ne soient pas au moins *fere æque*, mais qui demeurent *valde minus probabiles?* Cette question, Berardi se la pose : « Adestne magna differentia inter æqueprobabilismum (de quo loquimur) et simplicem probabilismum? » Et il répond : « Negative; sed hæc duo systemata si recto sensu atque in suis veris terminis intelligantur et applicentur, practice fere confunduntur; pauci enim... sunt casus in quibus opinio benigna ex una parte sit solide probabilis et ex alia multo minus probabilis sit (1) ». Autant vaudrait peut-être avouer que cet épuiprobabilisme est un probabilisme qui manque de courage dans sa logique, sinon de foi dans son principe. Ce manque de courage apparaît, en particulier, dans la doctrine de l'auteur sur l'obligation de confesser les péchés douteux.

Exprimons le regret en terminant que dans cet ouvrage, très complet en général, on se soit contenté, par exemple *de sollicitatione et de absolutione complicis*, de renvoyer à un ouvrage séparé de la Théologie morale.

Sur le latin de ces volumes, disons pour rassurer le lecteur, qu'il est clair et facile : pas cicéronien, ou si peu! mais plutôt trop moderne. Ne citons, comme spécimen, que de nombreux : « potest *sequi* opinio probabilis... »

(1) *Op. cit.*, t. II, p. 221.

Mais ces péchés littéraires ou grammaticaux ne feront pas perdre de vue les grandes et nombreuses qualités de l'ouvrage du chanoine Berardi.

M. Berardi a publié en 1906, 1907, en deux courts fascicules, quelques pages supplémentaires à sa theologie morale; l'un de ces opuscules traite quelques actualités des discussions bibliques et des discussions sociales; l'autre une question de discipline sacramentelle, dont la Revue entretient plus haut ses lecteurs. P. C.

Casus conscientiæ ad usum confessariorum compositi et selecti auctore P. Aug. LEHMKUHL, S. J. *Editio Tertia.* Deux vol. in-8° de pp. XVI-1160. Prix, brochés 16 frs.; reliés 21 frs. — Fribourg en Brisgau, Herder, 1907.

En présentant à ses lecteurs la première édition de ce livre, la Revue le recommandait comme « un ouvrage de haute valeur théologique où une science aussi sûre que vaste se trouve admirablement desservie par un jugement clairvoyant et droit. » La faveur qui a accueilli cette publication, arrivée déjà à sa troisième édition, montre que ce jugement a été ratifié. La grande qualité de ces cas est de présenter la doctrine dans ses applications concrètes et cependant d'aider le lecteur à remonter aux principes et par cette étude à la fois théorique et pratique, d'avoir moins la solution matérielle d'une espèce unique, que la clef pour la solution d'espèces analogues. C'est pour cela qu'au lieu de rapporter tels quels les cas qu'on lui posait à peu près des cinq parties du monde, l'auteur a préféré s'en servir pour en composer de nouveaux qui, tout en répondant aux exigences pratiques les plus habituelles, ouvrissent la voie à des solutions plus générales et plus scientifiques. Ce livre complète heureusement la théologie morale du P. Lehmkuhl, et avec ces deux ouvrages le confesseur aura en mains un guide excellent pour acquérir une connaissance vraiment scientifique de la doctrine et cette maturité de jugement qui l'applique avec discrétion.

Cette troisième edition a été revue avec soin en vue d'une précision et d'une clarté plus grande, augmentée d'une introduction sur le probabilisme et mise à jour des derniers décrets émanés du Saint-Siège; décret sur la Communion fréquente du 20 déc. 1905; décret *Ut debita*, du 11 mai 1904, sur les honoraires des Messes; décret du S. Office sur la formule brève de l'Extrême-Onction (25 avril 1906): Const. *Provida* (18 janv. 1906) sur l'application du décret *Tametsi* en Allemagne. J. B.

Tractatus de Gratia Divina. Auctore Matthaeo KONINGS, Ord. S. Crucis. Pars prior : De Gratia actuali. Accedit appendix de Prædestinatione. Louvain, Ch. Peeters 1907.

Le livre que vient de faire paraitre le R. P. Konings, de l'Ordre des Croisiers, se recommande par les qualites d'un bon manuel de theologie.

L'étudiant théologien y trouvera, dans un latin facile et élégant, partagé en vingt et une propositions, un précis clair et généralement bien ordonné des principales questions qui ont trait à cette matière difficile qu'est la grâce actuelle et la prédestination.

Bien que le R. P. Konings doive beaucoup à ses devanciers — auxquels, d'ailleurs, il se plait à rendre hommage en les citant — il trouve moyen au cours de ces 136 pages, d'affirmer sa personnalité intellectuelle et, plus d'une fois, toujours avec motifs à l'appui, il s'inscrit en faux contre des thèses courantes parmi les théologiens. Nous ne lui ferons nullement un grief de cette indépendance d'esprit, condition de progrès, laquelle est parfaitement conciliable avec le respect de la tradition qui convient à la théologie.

C'est ainsi que, étudiant le point de savoir si le juste, en possession des vertus infuses, a besoin d'une grâce actuelle pour produire l'acte salutaire correspondant à ces « habitus », le R. P. Konings, d'accord avec Molina, Cajetan et quelques autres, répond négativement, contre l'avis presque général des théologiens.

La grâce actuelle, dans l'espèce, paraît superflue. L'habitus opératif suffit, au dire de l'auteur, à donner le caractère surnaturel à l'acte auquel il dispose et qu'il contribue à produire.

Plus loin le savant écrivain rejette une explication courante du don de persévérance, lequel comme nous le professons tous avec le Concile de Trente, est un don spécial. Beancoup de théologiens, de la meilleure marque, pensent que ce don consiste, moins dans une grâce spéciale nouvelle, que dans la manière spéciale dont la grâce est donnée : c'est un décret porté par Dieu, à la lumière de la science moyenne et avec un sentiment de miséricorde particulière, prédestinant aux élus tel ordre de grâces prévues efficaces par la libre coopération humaine, plutôt qu'un autre ordre dont on n'aurait point usé.

Cette explication ne satisfait pas l'auteur. D'après lui, elle est bien subtile et rend mal compte du terme « Don de persévérance », entendu dans le sens obvie. De plus, elle lui paraît fausse dans un de ses présupposés nécessaires, à savoir que tout autre ordre de grâces que celui qui est prédestiné n'eut point été efficace.

Il faudrait encore parler du chapitre inévitable des prémotions physiques. Disons en un mot que l'auteur les combat en bon moliniste, avec de fort bonnes raisons, et dans une langue extrêmement courtoise.

Si les limites d'un compte rendu nous permettaient de nous étendre, nous devrions discuter un point plus intéressant et sur lequel l'auteur à des vues personnelles : la nécessité de la foi pour le salut. Sans aucun doute la foi *surnaturelle* est nécessaire au salut, mais faut-il un assentiment « propter auctoritatem Dei *revelantis?* » L'auteur pense que non et il se propose d'approfondir plus tard cette intéressante question. Souhaitons-lui de pouvoir

le faire au plus tôt, sans toutefois négliger de nous donner la seconde partie de son traitê sur la grâce.

A. Sentroul, S. J.

Die Frauenfrage vom Standpunkte der Natur, der Geschichte und der Offenbarung (**La question féministe** d'après la nature, l'histoire et la révélation) par le P. Augustin Rösler C. SS. R. Un vol in-8° xi-578 pp. Fribourg Herder, 1907 Prix : broché 8 M. — relié 9 M. 40.

La première édition de cet ouvrage avait été traduite en français (*La question féministe*. Trad. J. de Rochay Paris 1889) Elle datait de 1893. Depuis le mouvement féministe s'est prodigieusement étendu ; ses revendications se sont élargies ; les législateurs ne peuvent plus se refuser à y prêter l'oreille ; en divers pays et sur plusieurs points satisfaction leur a déjà été donnée ou promise.

La discussion toutefois se poursuit acharnée et bruyante ; certains l'enveniment à plaisir ; nul ne songe plus à l'etouffer. Aussi les publications se multiplient et les arguments se précisent ; les brochures surtout s'accumulent qui font appel à l'histoire, à la physiologie, à la morale et parfois même au sens commun. L'Évangile n'est pas oublié ; radicaux, progressistes, conservateurs l'interrogent, le lisent du moins à la lumière de leurs préjugés ou de leurs opinions préconçues, trop rarement de la foi et de la tradition chrétiennes. L'Église elle-même est citée à comparaître devant ces enquêteurs enfiévrés ; mais sans la laisser aller toujours jusqu'au bout de sa déposition, certains d'entre eux l'invectivent pour la modération et la lenteur de ses réformes, tandis que d'autres la somment de condamner en bloc le mouvement féministe ou que d'autres encore la sollicitent de reprendre elle-même la campagne émancipatrice et après avoir prêché jadis la fraternité des hommes de proclamer aujourd'hui l'égalité des sexes.

De tous ces plaidoyers et réquisitoires, de ces pamphlets et de ces dissertations le P. Rösler fait à la fois le résumé et la critique. Cette nouvelle édition de son livre peut se considérer comme une somme de la science féministe. Sur ce qu'est la femme, ce qu'elle peut, ce qu'elle doit ; sur ses aptitudes, ses droits, ses souffrances ; sur son rôle dans la famille, dans la société religieuse ou politique, dans les diverses sociétés civiles ; sur son éducation et son admission aux emplois publics ou aux carrières libérales ; sur la situation en un mot de la femme dans la société dite chrétienne mais en réalité redevenue païenne ; sur les garanties à lui donner contre des oppresseurs et des exploiteurs affranchis de la loi morale et interprètes intéresses de la législation civile, il rappelle les principes directeurs, formule les réserves nécessaires, justifie les projets de réformes indispensables ou seulement désirables. Sans accepter le dilemme : pour les femmes contre les hommes ou pour les hom-

mes contre les femmes, il n'hésite pas à prendre parti sur les questions les plus controversées et les plus épineuses : l'histoire, les Pères de l'Église, les théologiens moralistes, les papes l'aident successivement à dissiper les malentendus, à résoudre les difficultés ou à réfuter les calomnies. Son œuvre est en effet d'un apologiste et d'un économiste chrétien et quiconque veut écrire ou parler du mouvement féministe dans le passé ou le present est sûr d'y trouver à côté d'une bibliographie abondante les idées générales les plus fécondes. Il y a donc bien lieu d'espérer que comme la première édition la seconde ne tardera pas à être traduite en français. P. G.

Jean du Valdor. **Les signes de la fin d'un monde.** 3e édition, Vic et Amat, Paris. 3 fr.

L'auteur divise son livre en trois parties : *Fin de la religion, Fin de l'autorité, Fin de la famille.*

De la première partie nous ne dirons qu'une chose : l'auteur nous paraît fortement pessimiste. Il n'a voulu regarder que les ombres du tableau religieux qu'offre la France à l'heure actuelle, sans vouloir ouvrir les yeux sur les clairs lumineux, trop clairsemés, c'est vrai, mais que l'on peut voir sans une complaisance exagérée.

La seconde partie montre le fléchissement des principes d'autorité dans toutes les classes de la société même au sein du clergé. Ce n'est que trop vrai, l'auteur y voit l'un des signes de la fin de la société française. Ne soyons pas si sombres et sachons apercevoir aussi les catholiques se groupant lentement autour de leurs évêques et de leur clergé.

La troisième partie est la plus longue et la plus intéressante. Nous aurions aimé à voir traiter le malthusianisme d'une façon plus scientifique, plus objective : le crime du malthusianisme, la fréquence, la fausseté du principe sur lequel cette pratique repose. — Le malthusianisme ruine la santé, démoralise l'individu, abaisse et détruit l'amour conjugal et l'union familiale, sape par conséquent les bases même de la société française. Certes tout cela y est, mais sans assez d'ordre, entremêlé de parenthèses, qui ne vont pas directement *ad rem*. Le ton général aussi n'est pas assez mesuré.

Dans un supplément de plus de 100 pages à l'usage des moralistes, Jean du Valdor expose ses opinions morales, à lui. Nous nous gardons bien d'attaquer ses principes, mais chacun sait que l'application des principes a besoin d'être nuancée ; c'est un art que l'auteur réalise certainement dans la pratique courante, mais que son livre ne montre pas. A côté d'opinions personnelles probables, il peut y avoir des opinions probables elles aussi fondées en raison et soutenues par des moralistes de marque ; opinions que toute conscience de directeur est obligée de respecter : Jean du Valdor en tient-il assez compte ? Ces réserves faites, félicitons l'auteur de sa franchise quoiqu'elle se traduise dans un style un peu cru. C'est un courageux dans sa

façon d'attaquer un des vices les plus redoutables pour la société chrétienne quand en le relit, « même pour la troisième fois, » on peut trouver encore des choses discutables mais on reconnait un homme de conscience qui perçoit vivement le mal et le dénonce loyalement. V. L.

Jean du Valdor. — **Le vrai féminisme.** Collection Arthur Savaëte à 3 fr. Arthur Savaëte éditeur, Paris.

L'auteur reprend dans ce livre la thèse antimalthusienne de son livre « Les signes de la fin du monde ». Ce sont les preuves scientifiques, qui ont la plus grande part. Jean du Valdor n'est ni médecin, ni physiologiste, cela se voit. Ses conseils bons du reste, ne sont pas puisés aux sources directes ; ses preuves théologiques ne sont pas assez triées. Du reste la thèse est vraie; on pourrait la résumer dans la phrase célèbre du professeur Pinard : La femme est faite pour avoir des enfants comme l'oiseau pour voler.

V. L.

Le V. P. Bernard-François de Hoyos, S. J., premier apôtre du Sacré-Cœur en Espagne, par le P. J.-B. Couderc. 1 vol. in-8° de 196 pp. Paris, Librairie Internationale cathol. rue Bonaparte, 66. Leipzig, Kittler, commissionnaire, Sternwartenstrasse, 46. Tournai, Casterman, 1907.

Biographie d'un jeune religieux qui fut au XVIIIe siècle en Espagne l'émule de la B. Marguerite-Marie et du P. de la Colombière. Elle est riche en phénomènes mystiques, dont le gracieux symbolisme rappelle souvent les visions de Ste Gertrude. Leur étrangeté ne laisse pas de surprendre le lecteur qui reste souvent indécis. Le P. Couderc a souligné ces incertitudes sans dissimuler qu'il les partage. Mais, quoiqu'il en soit de ces faits, que l'introduction de la cause du V. Bernard de Hoyos donnera occasion au S. Siège d'examiner, la figure du saint jeune homme se détache aimable et radieuse comme une apparition céleste. Sa vue sera bonne pour la piété; et à une heure où l'attention des savants paraît se fixer avec insistance sur les faits mystiques cette biographie leur sera une intéressante contribution.

Les prédicateurs des retraites de première communion, contenant dix retraites de sept instructions chacune, et vingt-cinq instructions pour le jour de la fête, par deux missionnaires. Edition revue avec soin, augmentée des plans de deux retraites, et d'une série de cinquante histoires. Un beau volume in-8° de xx-416 pages. Prix : 4 fr. 50. (Ancienne maison Ch. Douniol, 29, rue de Tournon, Paris).

Cet ouvrage contient une centaine d'instructions qui peuvent s'appliquer à la première communion. Dans cette variété de sujets, où parfois le dévelop-

pement abonde, où d'autres fois on trouve seulement un canevas assez riche, les prédicateurs ne verront pas peut-être — et ils ne voudront pas y chercher ! — des *sermons tovt faits;* ils y chercheront et y découvriront sans peine des matériaux abondants qu'ils mettront aisément en œuvre eux-mêmes suivant les circonstances, qu'ils adapteront surtout sans peine aux diverses catégories de retraitants et à la culture des divers milieux. Bref ce livre ne les dispensera pas de tout travail, mais en leur épargnant les recherches et en leur facilitant la besogne, il leur fera gagner beaucoup de temps. C'est, croyons-nous, tout ce qu'ont prétendu faire les auteurs.

La Revue a reçu les ouvrages suivants dont on rendra compte ultérieurement.

Mgr P. Batiffol. *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique,* in-12, vii-350 pp., Paris, Lecoffre, 1907, 3 fr. 50.

E. Le Roy. *Dogme et critique,* in-16, xvii-387 pp. Paris, Bloud, 1907, 4 fr.

G. Fonsegrive. *Morale et société,* in-16, 344 p., Paris, Bloud, 1907, 3 fr. 50.

Dr M. Rifaux. *Les conditions du retour au catholicisme : Enquête philosophique et religieuse,* in-16, 426 p. Paris, Plon, 1907.

Newman. *Grammaire de l'assentiment,* trad. par Mme G. Paris, in-8, 408 p., Paris, Bloud, 1907, 6 fr.

A. Regnier. *S. Martin* (316-397), in-16, 209 p. Paris, Gabalda, 1907, 2 frs.

P. Parsy. *S. Eloi* (590-659), in-16, 191 p., Paris, Gabalda, 1907, 2 frs.

La Pensée Chrétienne. *Gerbet,* par Henri Brémond, in-16, xi-371 p., Paris, Bloud, 1907, 3 fr. 50.

— *S. Justin et les apologistes du IIe siècle,* par J. Rivière, in-16, xxix-346 p. Paris, Bloud, 1907, 4 fr.

Science et Religion. In-16, Paris, Bloud, 1907, 0 fr. 60 :

L. Brehier et Desdevizes du Dézert. *Le travail historique,* (426). — Dr Paulesco. *Physiologie Philosophique,* (431), (432-433). — R. d'Adhémar. *Les variations des théories de la Science,* (445). — Gaignet. *Le prétendu mariage de Bossuet,*(456).—Bourlon. *Les assemblées du clergé sous l'Ancien Régime,* (424-425).—J. Rivière. *La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles,* (454-455). — M. Lepin. *Evangiles cononiques et Evangiles apocryphes,* (446-447). — B. Allo. *La peur de la vérité,* (448).— A. de Lapparent. *La providence créatrice,* (423). — A. Gastoué. *L'eau bénite,* (449). — Dom P. Renaudin. *L'Assomption de la Sainte Vierge,* (444). — F. Mallet. *Qu'est-ce que la foi?* — Thouverez, *Darwin.* — Boucaud, *L'épanouissement social des droits de l'homme.* — Lorin. *L'organisme professionnel.* — Vuilliand. *Ballanche.* — Carra de Vaux. *Newton.* — Mentre, *Cournot.*

P. Bureau. *La crise morale*, Paris, Bloud.

Villard-Lacharme. *Jésus et ses contemporains*, Paris, Bloud.

Delbrel. *Pour repeupler nos séminaires*, Paris, Lethielleux.

Texier. *La charité chez les jeunes*. Paris, Téqui.

Broussolle. *La vie surnaturelle*, Paris, Téqui.

Sanvert. *S. Augustin*. Paris, Téqui.

R. P. E. Hugon. *Hors de l'Eglise point de salut*, in-16, xvi-333 p. Paris, Téqui, 1907, 3 fr. 50.

J. Compagnion. *Critique thomiste du thomisme*, in-16, 88 p. Chez l'auteur, à Moulle (Pas-de-Calais), 1907, 1 fr.

W. Devivier, S. J., *Cours d'apologétique chrétienne*, 19e édition, Revue et augmentée, in-8, xiv-616 p. Tournai, Castermann, 1907.

Poulin et Loutil. *Nos Dogmes dans l'Évangile*, in-12, xxxiii-390 p. Paris, Bonne Presse, 1907, 2 fr.

P. Gontier. *De la méthode des sciences Philosophiques dans les petits et les grands séminaires*, (Extrait du *Recrutement sacerdotal*), in-8, 37 p. Paris, Amat, 1905.

Mgr Faloci Pulignani. *La S. Casa di Loreto secondo un affresco di Gubbio*, in-8, 103 p. Rome, Desclée, 1907.

D. P. Bastien, O. S. B. *De frequenti quotidianaque communione ad normam decreti « Sacra Tridentina Synodus »*, in-8, xiii-240 p. Rome, Desclée, 1907.

J. Ferreres, S. J. *La communion frecuente y diaria* in-16, 140 p. Barcelona-Gili, 1907.

J. Lintelo, S. J. *Les vacances et la communion fréquente des enfants* in-8, 16 p, Tournai, Casterman 1907, Prix 0,10.

— *Le décret sur la communion quotidienne et les devoirs des prédicateurs et des confesseurs*, in-8° de pp. 40. Tournai, Casterman, 1907, Prix 0,30.

P. Debourg. *Decret sur la communion fréquente : commentaire théologique et historique*, in 16, 32 p. Grenoble. Vallier 1907.

E. Antoni. *Pourquoi ne pas communier tous les matins où vous allez à la messe?* in-32°, 36 p. Bureaux de la *Revue des Œuvres Eucharistiques*. 1907.

— *Le secret des communions ferventes*, in 32° 220 p., Namur, Picard-Balon 1907.

Ch. Sauvé, SS. *Les litanies du Cœur de Jesus, Élévations* in-12, 488 pp. Paris, Amat 1907.

M. Questel. *Le Sacré-Cœur de Jesus*, in 18, 138 p. Vannes, Galles, 1907, 0,90.

A. Drive. *Les litanies du Sacré-Cœur* in-18, 268 p. Tournai, Casterman 1906, 1 fr. 50.

J. Boubée. *Les promesses du Sacré-Cœur*, in-18, 194 p. Tournai, Casterman 1907, 1 fr.

M. Garénaux C. SS. R. *La dévotion au Cœur eucharistique de Jésus*, in 18, 211 p. Rome 1907.

R. P. Almerici, Barnab. *La dévotion au précieux sang*, in-12, 29 pages, Bar. le Duc. Imprimerie S. Paul, 1907.

Œuvre de Sainte Thérèse, trad par le P. Bouix. T. III : Œuvres mystiques 8e édition, revue par J. Peyré in-12, x-606 p. Paris, Gabalda, 1907.

Révélation de Sainte Mechtilde trad. par des Pères Bénédictins, nouv. édit. in 12, 508 p. Paris. H. Oudin. 1907.

Révélation de Sainte Gertrude trad. par des Pères Bénédictins, nouv. éd. 2 vol in-12. 348, 396 p. Paris Oudin 1907.

Action populaire tracts à 0,25 fr. Reims, 48 rue de Venise.

Guide pratique des Colonies de Vacance, par J. Lavarenne.

L'organisation professionnelle par A. Picard.

Les journalistes par P. Pottier.

Le crédit populaire par M. Dufourmantelle.

Actes Sociaux : n. 22 La grève des Electriciens.

n. 23 La victoire du Centre dans les dernières élections d'Allemagne.

Les gérants : H. & L. Casterman

Tournai, typ. Casterman

La fin d'une équivoque

Depuis la publication de notre dernier numéro, l'encyclique *Pascendi dominici* est venue compléter le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu*. Cet acte pontifical met fin à une crise dangereuse de la pensée chrétienne.

Il se formait, depuis quelque temps, autour de nous, je ne sais quelle atmosphère viciée, où, sous des formules catholiques flottaient des notions qui ne l'étaient plus. Et au lieu de dessiner nettement, dans une pleine lumière, leur sens et leurs contours précis, les nouvelles erreurs semblaient prendre à tâche de se fondre dans un demi-jour vague et fuyant. Elles retenaient la terminologie traditionnelle, mais pour la vider de sa signification propre et, sous prétexte de rénovation et de vie, elles transformaient la foi à l'abri d'une équivoque.

Équivoque sur le magistère de l'Église : on n'en niait pas pas l'autorité, mais on le réduisait à n'être qu'un service d'ordre extérieur, une sorte de police intellectuelle à l'usage de la foule qui, loin de s'imposer à la science critique, devait en dépendre et recevoir d'elle la direction.

Équivoque sur l'autorité des Livres Saints : on reconnaissait leur inspiration, mais on la faisait consister dans la perception plus claire qu'auraient eue les écrivains sacrés des points de vue religieux ignorés ou peu compris du vulgaire, perception qui les mettait si peu à l'abri de l'erreur, que ces écrivains, dans un dessein d'apostolat, auraient altéré en plus d'un endroit la vérité historique.

Équivoque sur la révélation : on en gardait soigneusement

le nom ; mais pour lui faire signifier uniquement la conscience prise par l'homme de sa relation avec Dieu.

Équivoque sur le dogme : on en proclamait l'influence salutaire ; mais il cessait d'être une vérité immuable attestée avec certitude par le témoignage de Dieu, pour devenir la simple interprétation des faits religieux ou une règle pratique n'ayant d'objectivité qu'en fonction des actions prescrites.

Équivoque sur l'adorable personne de N. S. Jésus-Christ : on admettait sa divinité, mais comme une conception élaborée par l'intelligence chrétienne ; sa réalité historique, mais toute différente du Christ conçu par la foi et perfectionné par la théologie ; son enseignement, mais en corrigeant ses erreurs ; sa résurrection, mais à titre de pur symbole.

Équivoque sur les sacrements : ils n'étaient plus que des rites allégoriques, institués par l'autorité ecclésiastique pour aviver, dans l'esprit des fidèles, l'attention à la présence toujours bienfaisante du Créateur.

Équivoque sur l'Église : elle s'était formée et subsistait, contre les prévisions du Christ, par l'évolution naturelle et les transformations historiques d'un mouvement dont il fut, à son insu, l'initiateur ; et loin que l'immutabilité de ses éléments essentiels constituât la loi fondamentale de cette société, elle ne devait sa vitalité qu'à son incessante plasticité.

Chacune de ces erreurs, par quelque voie qu'on y arrive, pervertit les notions premières de la foi : le décret du Saint-Office, dont nous venons de résumer les principales propositions, les a formulées et réprouvées, pour ainsi dire, isolément et prises en elles-mêmes. Mais autrement graves apparaissent leur origine et leur enchaînement logique dans la grande erreur moderniste. Il restait donc à dégager, des assertions fragmentaires de leurs auteurs, une synthèse doctrinale, dont plusieurs sans doute parmi eux n'avaient pas

eu une compréhension suffisante, où disparaissaient cependant tout christianisme et même toute religion naturelle. Ç'a été l'œuvre de l'encyclique.

Maintenant l'équivoque est dissipée : le point de départ, les positions et les aboutissants du modernisme sont éclairés d'un plein jour. Il n'est plus possible de s'y engager à son insu et tout esprit loyal est averti désormais des passages interdits.

Il est surtout un point qui domine toute cette discussion et qui doit être définitivement acquis : la position philosophique de la révélation chrétienne.

Deux philosophies étaient en présence : l'intellectualisme de S. Thomas, qui tout en revendiquant l'activité vitale du sujet et sa part d'opération dans la connaissance humaine, maintient, avec l'objectivité de cette connaissance, la réalité du monde extérieur et de la vérité métaphysique ; et la philosophie du phénomène, qui n'atteignant que des apparences, chercherait en vain au dehors une base à la certitude religieuse, et en est fatalement réduite à se réfugier dans le subjectivisme pour fonder sur l'expérience interne la démonstration et la construction du dogme.

Or, entre ces deux philosophies, le Saint-Siège impose un choix. Comme le modernisme, qui en émane, la seconde est déclarée inconciliable avec la foi : toute tentative d'adapter le subjectivisme kantien au christianisme ou d'y adapter le christianisme est une entreprise condamnée par avance.

Un essai de ce genre est donc stérile. Le labeur vraiment fécond est de pénétrer la métaphysique de l'École, non pour en renouveler les « subtilités exagérées » ou éterniser des discussions depuis longtemps épuisées, mais pour saisir les principes essentiels et étudier leurs rapports avec les problèmes actuels.

Là est le rendez-vous donné par le Saint-Siège aux pen-

seurs catholiques ; là, nous osons le dire, la pierre de touche de toute philosophie du dogme.

Faut-il l'ajouter, nous recevons avec une absolue et filiale soumission l'enseignement contenu dans l'encyclique et dans le décret du Saint-Office ; enseignement auquel, bien qu'on ait pu discuter sur son caractère originel, l'adhésion unanime de l'Épiscopat uni à son Chef visible aura bientôt donné la force d'un jugement irréformable du magistère ordinaire.

Grâce au dévouement de la Maison Casterman, nous avons réuni dans une livraison supplémentaire, que nous envoyons gracieusement à nos abonnés avec ce numéro, le texte et la traduction de ces deux documents ; nous y avons joint l'allocution consistoriale du 17 avril 1907, qui en est comme le préambule, l'Instruction de la Congrégation des Évêques et Réguliers, en date du 21 juillet 1896, que Pie X étend à toute l'Église, et enfin la Constitution *Dei Filius* du Concile du Vatican qui est la base dogmatique de l'enseignement et des condamnations d'aujourd'hui. Nos lecteurs auront ainsi, sous la main, les principaux documents du sujet (1).

J. Besson

(1) Cette livraison supplémentaire pourra être reliée, à la fin de l'annee, à la suite des autres numéros ; nous avons dû néanmoins lui donner une pagination à part, à cause de sa composition typographique, un peu différente de la composition habituelle de la Revue.

Nos abonnés voudront bien tenir compte de la longueur du supplément pour excuser les proportions plus restreintes de ce numéro de novembre.

La livraison supplémentaire est en vente, en brochure, à la librairie Casterman, à Tournai.

A propos de l'Inquisition

(*Suite*) (1)

III

Quand après avoir parcouru le Directoire des Inquisiteurs d'Eymeric, composé vers la fin du XIVe siècle (2), on relit l'exposé de la procédure inquisitoriale fait par M. Vacandard, on ne peut se défendre d'une impression un peu pénible. Sans doute rien de ce que dit l'aumônier de Rouen n'est faux ; mais sur bien des points, soit par suite de la confusion des époques, soit à cause du vague des expressions, de la généralité des affirmations, le texte de M. Vacandard frise l'inexactitude.

Ce n'est pas à dire que notre auteur ignore les différentes phases qu'a traversées dans son évolution de trois ou quatre siècles la procédure inquisitoriale. Il a essayé de les marquer ; mais cependant par moments il semble oublier la distinction nécessaire et étendre par exemple à toutes les périodes ce que Pegna, contemporain de Grégoire XIII, (le privilège de son Commentaire d'Eymeric est du 13 août 1578) dit de la pratique ou de la théorie du XVIe siècle. Cette théorie et cette pratique sont parfois en désaccord avec celles du XIVe, dont Eymeric est le témoin le plus autorisé. D'autres fois c'est le texte de Pegna lui-même qui n'a pas été lu avec assez de soin, ni rendu avec assez de précision. Je prends comme type la question de la défense des accusés. Elle est importante, car de l'avis de tous, de l'aveu mêmes des inquisiteurs, la position des accusés en matière d'hérésie était, à

(1) V. ci-dessus, p. 469.

(2) Je cite l'édition de Rome qui contient le commentaire de Pegna [1587].

cet égard, pire que celle des accusés de droit commun : *ordo legitimæ defensionis truncatur*, disaient-ils, et c'est un des reproches que l'on ne manque pas de faire à la procédure inquisitoriale. Encore faudrait-il bien dire avec exactitude en quoi consiste cette diminution des garanties du droit de l'accusé.

Voici au sujet des avocats un texte de M. Vacandard, avec la note qui l'accompagne (p. 151). C'est moi qui souligne certaines expressions malencontreuses.

« Les accusés ne pouvaient confier leur cause à des avocats que *sous condition* (1). Innocent III avait interdit aux avocats et aux greffiers de prêter leur concours à des hérétiques et aux fauteurs d'hérésie. Cette défense, qui dans l'esprit du pontife ne concernait que les hérétiques endurcis et reconnus comme tels, s'étendit insensiblement aux accusés qui luttaient pour leur innocence (2).

» Les hérétiques ou suspects dénoncés à l'inquisition se trouvaient donc généralement seuls en présence de leurs juges...

La note porte :

« Eymeric. *Directorium inquisitorum* 3a pars, quæst. XXXIX p. 565 Lea, ouvr. cit., t. I, p. 445. Cependant on pouvait accorder un avocat à l'accusé, mais *juxta juris formam ac stylum et usum officii Inquisitionis* cf. Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition* dans *Annales de Saint-Louis des Français* t. IX (1905) p. 229 note. *Eymeric lui-même en convient* (3). *Directorium* p. 451-453. Mais cet avocat n'avait *d'autre office* que celui d'*engager son client à faire* des aveux, il était en *quelque sorte l'avocat du tribunal*, non celui de l'accusé. Vidal. ouvr. cité p. 302-303. Pegna, dans Eymeric *Directorium*, 2a pars, ch. XI, Comm. 10, p. 99-100, fait cependant remarquer *que de son temps* un avocat pouvait assister un accusé tant que celui-ci n'était pas reconnu véritablement hérétique. »

(1) *Sous condition.* Ces deux mots de notre auteur sont d'un vague déconcertant. En réalité les prévenus profitaient du ministère de leur avocat tant qu'ils n'étaient pas convaincus de leur crime.

(2) La prescription d'Innocent concernait la défense des hérétiques dans tout procès autre que celui d'hérésie ; elle ne visait d'abord nullement le procès fait à un suspect, justement sur le fait d'hérésie.

(3) *Eymeric lui-même en convient* semble indiquer une simple concession du célèbre inquisiteur en présence d'une pratique contestée ; le texte dit tout autre chose.

Prenons maintenant les textes.

Sur ce chapitre des avocats il n'est point douteux que la procédure n'ait varié.

A Béziers, en 1246, l'archevêque de Narbonne et ses suffragants adressent aux inquisiteurs les actes du concile provincial, réuni sur l'ordre du légat cardinal d'Albano. Le chap. VIII s'exprime en ces termes.

« Ac datis dilationibus competentibus et defendendi facultate concessa, benigne admittatis exceptiones et explicationes legitimas eorumdem. » — (Labbe VII, col. 417.)

C'était le droit commun.

Deux ans après à Valence les évêques des quatre provinces de France, assemblés sous la présidence des légats du pape, les cardinaux d'Albano et de S[te] Sabine, se montraient beaucoup plus sévères.

XI. Item ne Inquisitionis negotium per advocatorum strepitum retardetur providendo statuimus quod ab Inquisitoribus non admittantur in processionibus advocati. Circa vero advocatos hæreticorum, fautores et defensores, constitutionem de hæreticis præcipimus observari (ibid. c. 426)

En 1254, l'évêque d'Avignon, Zoën, légat du Pape, présidait le concile d'Albi. Le chap. XXIII reproduit le chap. XI de Valence (ibid. c. 461. Cette règle est généralisée dans le Sexte *De hœret.*, c. XX.

Concedimus quod... procedi possit simpliciter et de plano et absque advocatorum ac judiciorum strepitu et figura.

Enfin, parmi les privilèges des inquisiteurs, Bernard Gui (*Practica*, Edit. Douais, Paris, Picard 1886 p. 192.) mentionne :

« Undecimo possunt inquisitores in commisso fidei negocio procedere simpliciter et de plano absque advocatorum et judiciorum strepitu et figura. »

Mais ces prescriptions ne furent pas maintenues. Dans le courant du XIV[e] siècle on trouve la mention d'avocats assis-

tant les accusés (Douais. *La procédure inquisitoriale en Languedoc au XIVe siècle.* Paris Picard 1900).

Voici du reste la pratique telle qu'elle ressort du Directoire d'Eymeric.

Eymeric traite la question des avocats dans sa 3e partie n° 117, p. 446, à l'occasion de son exposé des moyens dilatoires. C'est le passage capital sur la matière avec lequel les autres sont en parfaite harmonie.

« Secundum, quod prorogat et dilatat inquisitoris judicium... est defensionum concessio et hæc interdum est superflua, interdum necessaria.

La défense est superflue quand l'accusé avoue son crime.

Quando vero crimen diffitetur et sunt testes contra eum et petit defensiones sibi concedi, sive præsumatur de delati innocentia, sive de ejus pertinacia, impœnitentia et malitia, ad se defendendum admittendus est ac defensiones juris sunt ei concedendæ et nullatenus denegandæ. Et sic concedatur sibi advocatus probus tamen et de legalitate non suspectus, vir utriusque juris peritus et fidei zelator, et procurator pari forma, ac processus totius copia, suppressis tamen testium et deponentium ac accusantium nominibus, ubi Inquisitor in conscientia sua videat eisdem grave periculum imminere, si ipsorum nomina proderentur, propter potentiam delatorum. Ubi autem non videatur tale periculum imminere, ...sunt hujusmodi nomina delato in prædicta copia exprimenda...

La pratique du XVIe siècle, nous est attestée par Pegna dans son commentaire (Comm. 28.) sur ce passage d'Eymeric.

Il détermine d'abord les qualités de l'avocat : il ne doit pas être hérétique, ni suspect d'hérésie, ni infâme, ni fils de nouveaux chrétiens.

Dandus est autem advocatus cum reus negat objecta crimina... idque postquam tres monitiones factæ fuerint reo ut libere veritatem fateatur. In his qualis ritus observari debeat, salubriter et prudenter cautum est Madriliana quædam instructione, anno M.D.LXI cap. 23, in hæc fere verba a nobis latina facta. Inquisitor vel inquisitores reum admonebunt quantum sua intersit fateri veritatem. Quo facto nominabunt ad suam defensionem advocatum vel advocatos a sancto officio huic rei destinatos. Et in præsentia cujuslibet ex inquisitoribus reus communicabit cum eo, et de consilio advocati vel

verbo vel scripto respondebit ad accusationem. Advocatus vero, priusquam suscipiat defensionem rei, jurabit se bene ac fideliter eum defensurum et custoditurum secretum in his quæ audiet et videbit... Advocati partes erunt admonere reum ut veritatem confiteatur, pœnitentiam petat pro culpa si quam habet...

Est-ce ce texte espagnol datant de 1561, qui est visé, à propos de l'Inquisition des autres temps, dans la fâcheuse phrase « mais cet avocat n'avait *d'autre office* que celui d'engager son client à faire des aveux, il était en quelque sorte l'avocat du tribunal et non celui de l'accusé? » Une telle confusion de date serait d'une mauvaise méthode et du reste la traduction serait inexacte; d'après l'instruction madrilène ce n'est pas là le seul, ni même le principal office de l'avocat.

Voici en effet ce qui ressort de nos textes :

1. Les accusés au tribunal de l'Inquisiteur n'étaient pas nécessairement privés du ministère de leur avocat.

2 Le rôle de cet avocat n'était pas précisément et uniquement d'engager le prévenu à avouer son crime.

3. Mais en réalité son rôle, quoiqu'assez différent de notre conception actuelle de l'avocat criminel, était de prêter à l'accusé un secours efficace.

Sans doute il ne lui appartenait pas d'intervenir pour écarter de son client ou faire mitiger la peine méritée par le crime avoué ou prouvé; son action paraît s'être maintenue tout entière dans les limites de l'instruction du procès; enfin, il ne pouvait en conscience aider son client à égarer la justice. Mais du moins il lui prêtait son ministère pour lui permettre de faire éclater son innocence, d'en préciser et fortifier les preuves, de dissiper des obscurités ou des contradictions apparentes, de le protéger contre lui-même ou contre l'Inquisition, en un mot de lui prêter bonne et fidèle défense : là proprement était son office; et c'est à cela qu'il s'engageait par serment : *jurabit se bene*

ac fideliter eum defensurum. Inutile au coupable, son assistance était efficace pour l'innocent : c'était bien l'avocat de l'accusé, et non celui du tribunal.

Il nous faudrait aussi préciser le rôle du procureur — trop souvent bavard remarque Pegna — et qui faisait parfois double emploi avec l'avocat. Enfin, et ceci demanderait une étude qui serait d'un haut intérêt, il faut noter que l'inquisiteur, juge de l'accusé, se considérait pourtant en conscience comme *chargé de sa défense* contre des témoins dont il ne pouvait généralement pas lui communiquer les noms. (Voir entre autres le texte de Gui Foucois rapporté par Pegna, Comm. III, p. 601).

Dans la *Civiltà Cattolica* le P. Ilario Rinieri (1) a étudié deux autres points de le procédure inquisitoriale.

Il s'en prend d'abord à ce passage de M. Charles Lea (*Histoire de l'Inquisition* I. 489, traduction Reinach Paris 1900.)

« On admettait généralement que deux témoins étaient nécessaires pour faire condamner un homme de bonne réputation, bien que certains auteurs en demandassent davantage. Toutefois lorsqu'une accusation menaçait de ne pas aboutir faute de témoignages, la discretion de l'inquisiteur était le suprême arbitre, on convenait que, si l'on ne pouvait invoquer deux témoins pour le même fait, deux témoins isolés attestant chacun un fait de même caractère devaient suffire. . »

Ces allégations (et les six lignes qui suivent sur la purgation canonique et la rétractation des accusateurs) sont appuyées par les références suivantes :

Archidiaconi Glossa super c. XI, §. 1 sexto v, 2. — Joann. Andreæ Gloss. sup. c. XIII, § 7 extra v. 7. — Eymeric. Direct. Inquis. p. 445; 615-16; — Guid. Fulcodii. Quæst. XIV. — Zanchini Tract. de Hæret. c. XIII-XIV. — Bernard Guidon. Practica p. IV, (Doat. XXX).

(1) Peut-être le P. Rinieri a-t-il lui-même lu un peu vite ses auteurs. Il lui arrive de confondre Eymeric et Pegna et par suite de faire citer au dominicain du XIVe siècle des théologiens du XVIe. Mon exposé de la doctrine de ces deux inquisiteurs est indépendant de celui de la *Civiltà*.

Pour bien marquer le sens que revêt ce passage, en apparence assez anodin, dans le livre de M. Lea, je dois d'abord noter qu'il vient au cours — et en manière de preuves — d'une longue diatribe contre les horreurs de la procédure inquisitoriale (ch. X. tome I. p. 484 sq.)

« Nous avons signalé dans le chapitre précédent la tendance naturelle de la procédure inquisitoriale à revêtir le caractère d'un duel entre le juge et l'accusé... Dans une pareille lutte les témoignages comptaient généralement pour peu de chose sinon de prétextes à l'arrestation et à la poursuite ou comme moyens d'intimidation... Toutefois la pratique de l'Inquisition relativement aux témoignages mérite d'être examinée en passant ; on y voit comment le parti-pris de tout conduire « dans l'intérêt de la foi » donna naissance à la pire jurisprudence que l'homme ait jamais inventée et eut pour résultats habituels les plus abominables injustices. »

M. Vacandard, je n'ai pas besoin de le dire, repousse absolument tout ce qu'il y a d'excessif et d'injurieux à l'Église dans l'ouvrage de M. Lea, mais il accepte les faits tels que les présente l'historien américain et écrit, p. 149.

« Le nombre des témoins, d'abord indéterminé, fut enfin fixé à deux. »

Et page 153 :

« Si deux témoins estimés dignes de foi par l'inquisiteur s'accordaient à » charger l'inculpé, son sort était inévitablement réglé qu'il s'avouât ou non » coupable, il était déclaré hérétique. »

Le fait serait-il exact, remarque le P. Rinieri, il n'aurait eu rien d'illégal. En droit civil et criminel durant tout le moyen-âge la règle est universelle : deux témoignages légitimes et concordants font preuve. Mais justement la plupart des autorités invoquées par M. Lea tiennent que l'hérésie fait exception à la loi commune et tous déclarent que *deux témoins isolés* ne peuvent entraîner une condamnation.

Les textes valent la peine d'être cités.

1) Voici d'abord l'Archidiacre (Guido a Baiiso † 1333).

Aliquorum fuit sententia quod in hoc casu non sufficiunt duo testes, arg. optimum supra eodem (*Excommunicatus* 1 n. adjicimus ibi : tres aut plures

etc.) sic dicitur iste casus exceptuatus a regula. ...nam durum videtur quod homines bonæ famæ debeant inquisitores vel ordinarii ad dictum duorum simpliciter de tanto crimine condemnare, et est ratio quia talibus ordo legitimæ defensionis truncatur scilicet in notitia testium...

Donc un homme de bonne réputation, d'après une théorie que l'Archidiacre fait sienne, ne peut pas être condamné en matière d'hérésie sur la parole de deux témoins, comme il le serait en toute autre matière; parce que dans ce cas il n'a pas autant de facilités pour se défendre et qu'en particulier il ignore le nom de ses accusateurs. Sur les témoins isolés notre auteur est plus formel encore :

Certum est tamen, ajoute-t-il, quod per singulares testes et fama (c'est-à-dire même quand ces témoignages sont corroborés par le bruit public) non potest quis de tanto crimine condemnari... præsertim cum in criminibus probationes debeant esse luce clariores... etc.

2) Jean André (1) († 1348).

La glose de Jean André se rapporte au chapitre *Excommunicamus* (d'Innocent III) prescrivant de désigner dans chaque paroisse suspecte « tres vel plures boni testimonii viros, vel etiam totam... viciniam » qui jureront de dénoncer les hérétiques. Du nombre des témoins requis pour pouvoir procéder à une condamnation, pas un mot. C'est ce que fait observer Jean André, contre certains canonistes qui prétendaient appuyer sur ce texte « *tres vel plures* » leur opinion bénigne au sujet du crime d'hérésie excepté de la loi générale : *in ore duorum stat omne verbum*. Du reste le commentateur ne nie en aucune manière le fait de l'exception ; il en conteste seulement une des preuves.

(1) Par une étrange distraction qui lui a fait traduire *Extra* par Extravagantes (hors des Décrétales) alors que le sens ordinaire est *Extra Decretum Gratiani* (par conséquent dans les Décrétales) le P. Rinieri déclare introuvable le texte cité par M. Lea. En réalité la référence est correcte, mais je ne crois pas que le texte du célèbre commentateur justifie l'assertion de l'historien américain.

Cette réserve fait que Jean André fut également allégué par les tenants de la nécessité de plus de deux témoins et par leurs adversaires.

En revanche il semble certain que dans sa glose du chap. *Ut officium* du Sexte, Jean André n'admet pas que des témoins isolés suffisent à justifier une condamnation.

3) Eymeric. M. Lea en cite deux passages.

P. 445. Premier moyen de trainer en longueur le procès : multiplier les témoins.

Quando enim delatus de hæresi est convictus tribus, quatuor vel quinque legitimis testibus, vel non convictus sed ipse confitetur... inutile de multiplier les témoins.

Quando vero non est legitime convictus, vel si est convictus, paucis testibus est convictus, utpote duobus, tribus, quatuor vel quinque testibus et stat in sua negativa in parte vel in toto et præsumitur plus de pertinacia ejus quam de obedientia et pœnitentia, licet de jure sufficiant, tamen ut fortius convincatur et veritas melius detegatur, et quia facilius repelleret a testimonio tres vel quatuor quam decem vel quindecim vel viginti, tum ad convincendum ejus malitiam ad examinandum etiam plures testes fidei zelatores est cum magna industria procedendum.

Sur ce texte Pegna écrit.

Hoc loco sentire videtur Eymericus per duos testes in crimine hæresis non posse quemquam legitime condemnari et plane *multis antiquis doctoribus ita olim visum est*... etc.

Le commentateur renvoie à la question 71 à l'occasion de laquelle il traitera ex professo du nombre des témoins requis pour une condamnation.

Cette question 71 est citée par M. Lea, (page 614 et 615 du Directoire).

1., Quamvis videantur sufficere duo testes de juris rigore, dit Eymeric, quia regulare est quod in ore duorum vel trium testium stat omne verbum, — 2., tamen de juris æquitate non videtur in hoc crimine duos sufficere. Tum propter criminis immanitatem, in criminibus enim probationes debent esse luce clariores... — 3., et si dicatur quod in hoc crimine sufficiunt leviores probationes, quia levi argumento quis detegitur, verum est ad

præsumendum, non autem ad condemnandum). Tum propter juris ordinis in hoc crimine detruncationem. In hoc enim ordo judiciarius in favorem fidei detruncatur, quia nec delatus videt testes jurare, nec sibi etiam publicantur, ubi posset eis grave periculum imminere — 4. Propter quod delatus non potest divinare, sed tenetur ipse inquisitor per se et ex officio de testium inimicitia inquirere et etiam, si deposuerunt confuse, de causa scientiæ eorum iterum interrogare... Nam quanto magis via defendendi delato præcluditur, tanto magis incumbit Inquisitori sollicitudo diligentius inquirendi — 5, Ubi ergo inveniantur duo testes concordes et legitimi contra quemquam, nec ex hoc vellem eum de tanto crimine condemnare... non enim videtur tutum ad vocem duorum testium hominem bonæ famae de tanto crimine condemnare; secus si fuerit malæ famæ.

Eymeric s'appuye sur l'autorité de Gui Foucois (Guido Fulcodii (le futur Clément IV), de l'Archidiacre et de Jean André.

J'ai tenu à citer presque intégralement ce long texte, car il donne une idée très nette de la manière du célèbre inquisiteur aragonais.

Son commentateur, Pegna, est plus nerveux et plus précis. Il commence par discuter les autorités de son auteur. A son avis Gui Foucois est le premier qui refuse de se contenter de deux témoins en matière d'hérésie (on ne voit donc pas à quel titre Guido Fulcodii figure parmi les garants de l'assertion de M. Lea). Il fut suivi par l'Archidiacre, l'évèque d'Ostie et une foule de docteurs célèbres.

Jean André au contraire paraît à Pegna plutôt opposé à l'opinion d'Eymeric (j'ai dit moi-même plus haut ce que j'en pensais). En tous cas l'ensemble des docteurs modernes admet avec raison que deux témoins suffisent, en effet aucun texte positif n'excepte l'hérésie de la loi générale.

« *In ore duorum*, etc. » et de plus « *non potest videri denegata facultas defensionis ei cujus causa tam diligenter tractatur.* »

Du reste tous ces auteurs « admonent ad hoc ut per duos tantum testes vere probetur hæresis, necesse omnino esse ut illi sint integri, inconfutabiles et omni exceptione majores. »

Après avoir ainsi établi la doctrine rigoureuse, le commentateur revient à Eymeric et remarquant que l'Inquisiteur ne rejette pas absolument la suffisance des deux témoins, mais trouve seulement bien dur de condamner sur leur témoignage un homme de bonne réputation ; il ajoute :

Huic sententiæ eo libentius putaret quis subscribendum fore quo tutior apparet et securior : et sane tutissimum est ut si homo videatur spectatae virtutis et probitatis, non condemnetur ad voces duorum testium, nisi alia adsint adminicula et indicia, tunc enim condemnari poterit. Hoc ipsum dicendum est de homine malæ famæ qui duobus testibus legitimis convictus poterit damnari. Postremo, ut uno verbo dicam, in hac re fortasse non esset absurdum dicere arbitrio Episcopi et Inquisitoris esse relinquendum, quando duo sufficiunt testes integri ad condemnandum, quando vero non ; quod facile intelligetur spectata tunc delinquentis, tunc testium qualitate.

Hoc tamen non possumus diffiteri, liberum esse judicibus fidei et ob communem sententiam et ob jura, duos solum testes idoneos in quavis causa postulantia, et ob communem etiam usum sacri tribunalis Inquisitionis, ad voces duorum testium idoneorum reos hujus criminis condemnare. Eymerici sententia valde benigna est et secura, quæ tunc potissimum non esset contemnenda quando reus insignis probitatis communiter haberetur etc...

On avouera que si, du temps de Pegna, l'inquisition semble s'en être tenue à la doctrine sévère, il n'en a pas été ainsi dans tous les temps, et qu'en tous cas, les restrictions dont les inquisiteurs entourent la règle commune, les précautions qu'ils prescrivent, le souci qu'ils ont manifestement de garantir, dans la mesure très étroite qui leur était permise, les droits de l'accusé, le ton enfin de leur exposition rend un tout autre son que ne le feraient pressentir les déclamations de M. Lea.

Mais voici où l'auteur américain travestit incontestablement la pensée des Inquisiteurs.

La question 72 d'Eymeric est celle-ci : An ex pluribus testibus singularibus sit aliquis condemnandus. C'est la question des « témoins isolés ».

Eymeric répond tout uniment :

Respondemus quod non, nec per testes singulares, nec etiam cum infamia (même quand avec les dépositions de ces témoins concorde le bruit public défavorable à l'accusé).

Il ajoute seulement, d'après une lettre du cardinal d'Albano :

Quando vero testes singulares sunt in dictis, tamen concordant in substantia rei seu in effectu, relinquitur Inquisitoris arbitrio ut sicut ei secundum Deum videbitur sic procedat : maxime si fama consistat et idoneitas et fides deponentium contra eum contra quem fuerit inquirendum (1).

Sur les deux parties de ce texte d'Eymeric, Pegna écrit une très longue et très remarquable dissertation dont je résume seulement les conclusions.

On ne peut condamner un accusé contre lequel se présentent un témoin oculaire d'une part et un témoin auriculaire d'autre part; pas davantage un homme que l'un accuse d'une hérésie et l'autre d'une autre hérésie : aucune des accusations séparées n'étant prouvée, l'ensemble demeure douteux; impossible encore, et pour la même raison, de frapper celui que deux ou même plusieurs témoins assurent avoir professé la même hérésie, mais en différents temps et en différents lieux. C'est la doctrine des conciles de Béziers et de Narbonne, et celle de Guy Foucois :

« Satius est enim facinus impunitum relinquere quam innocentem condemnare. »

Et cela même dans le cas où le bruit public serait défavorable à l'accusé.

« Quia fama indicium est debile et a crimine remotum. »

Quant à la lettre du Cardinal d'Albano le « concordant in substantia » ne veut pas dire nécessairement que l'inquisi-

(1) Eymeric rapporte ce texte, mais sans expressément en accepter la doctrine. On peut du reste se demander si cette instruction du Cardinal Pierre de Colmieu pouvait s'imposer en dehors de sa légation autrement que comme un document directif.

teur jugera à son gré quand les témoins ne différeront entre eux que par l'indication du temps ou du lieu où a été proférée l'hérésie, mais seulement dans le cas où parfaitement concordants entre eux, les témoins exprimeront le même acte criminel en des termes équivalents, mais non identiques. Encore certains auteurs n'admettent-ils pas cette conclusion qu'ils trouvent sévère : en matière d'hérésie, disent-ils, « de verbis est quæstio ». On peut concéder à ces indulgents que parfois en effet, quand la question porte sur le texte même d'une déclaration hérétique, les témoignages doivent être concordants jusque dans leur forme verbale ; mais ce n'est pas le cas ordinaire. Telle est toute la pensée de Pegna. Est-elle exactement rendue par ces mots de M. Lea :

« Si l'on ne pouvait invoquer deux témoins pour le même fait, deux témoins isolés attestant chacun un fait de même caractère devraient suffire ? »

4) D'après le P. Rinieri, Zanchini (assesseur de l'Inquisiteur Donat de Sainte-Agathe, O. Min. † 1340) dans le chapitre XIII traite en autres questions celle du nombre des témoins : il paraît approuver le sentiment de l'Archidiacre :

Quod in hoc crimine non sufficiunt duo testes.

Quand à celui qui n'a contre lui que des *testes singulares* :

« Numquid iste damnandus erit ? Videtur quod non, cum isti sint singulares. »

5) Bernard Gui enfin († 1331), dit encore le P. Rinieri, ne traite pas les deux points qui nous occupent. Or de nouveau je suis obligé de me séparer complètement du savant écrivain de la *Civiltà* Je dois même avouer que de toutes les références alléguées par M. Lea, le texte du vieil inquisiteur publié par Mgr Douais est encore celui qui s'éloigne le moins de l'exposé critiqué par le P. Rinieri. (*Practica*. Édition Douais. Paris Picard, 1886, p. 215, sq).

Alio modo posset impedimentum prestari quia testes sunt singulares in dictis et ideo non legitime probant licet concordent in substantia rei seu facti. Hoc autem tollitur quia inquisitores ex talibus possent procedere si eis videatur. De hoc habetur in littera Cardinalis Episcopi Albanensis : Cum nuper etc...

Ici Bernard Gui cite la lettre du Cardinal d'Albano discutée par Pegna ; puis il ajoute une instruction de Gui Foucois recommandant de ne pas s'en tenir aux témoins.

« Nisi plene et plane in omnibus concordaverint... quia non crederem tutum ad vocem duorum testium hominem bonæ opinionis damnare, licet videat (sic, pour *videar* sans doute) contra jus dicere, quia ubi numerus testium [non] exigitur, duo sufficiunt; sic hoc ideo dico quia duos vix duos judico, eo quod urgente necessitate legitime defensionis ordo truncatur.

Le P. I. Rinieri a porté aussi son attention sur l'affirmation courante : on ne communiquait aux experts appelés à assister l'Inquisiteur qu'un extrait des témoignages, sans leur dire ni le nom des témoins ni celui de l'accusé.

« Dans ce système, dit à ce sujet M. Vacandard (p. 167-168) les *periti*, les *boni viri* qui avaient à se prononcer sur des cas concrets mais présentés sous une forme abstraite, sans connaître l'état d'esprit des accusés, ni même leurs noms, ont pu être parfois induits en erreur et porter des jugements un peu à l'aveuglette. »

Je dois avouer que sur cette institution fort intéressante des experts ni l'exposé de M. Vacandard, ni celui du P. Rinieri ne m'ont entièrement satisfait. On trouvera dans les documents annexés à l'ouvrage de Mgr Douais quelques pièces qui faciliteraient l'étude de cette sorte de jury. La poursuivre, même l'esquisser nous entraînerait trop loin. J'indique pour les curieux d'anciennes procédures les questions 77 à 81 du Directoire d'Eymeric.

J'arrête ici cette trop longue et trop aride discussion, et je conclus : même après les grands travaux de M. Lea et l'esquisse plus modeste de M. Vacandard, (pour ne parler

que des deux auteurs critiqués ici) (1), il reste beaucoup à faire pour établir avec une parfaite exactitude quelle fut aux différentes époques la procédure inquisitoriale. Le sujet pourrait tenter un canoniste qui serait en même temps un historien. En attendant cette étude, je ne crois pas que ces deux contributions permettront de porter sur la procédure de l'Inquisition un jugement définitif.

(*A suivre.*) Marc DUBRUEL

(1) Je n'ignore pas qu'il en existe d'autres et qu'en particulier l'ouvrage de M. Tanon est plus satisfaisant.

De la publicité des fiançailles et du mariage

d'après la nouvelle législation canonique

Nous publions, aux *Actes du S. Siège*, le décret *Ne temere* de la Congrégation du Concile relatif à la célébration des fiançailles et du mariage.

L'importance de cet acte n'échappe à personne : il modifie profondément les dispositions du droit canonique en la matière ; et un grand nombre de ces modifications atteignent la valeur même des promesses et de l'union matrimoniales.

A vrai dire, cette nouvelle législation n'entrera en vigueur que le jour de Pâques 1908, c'est-à-dire, le 19 avril, dans la nuit du samedi au dimanche, à partir de minuit. Jusque là on devra se conformer au droit existant actuellement en chaque paroisse, et c'est d'après ce droit que seront jugées les causes matrimoniales qui se rapporteraient à des fiançailles ou à des mariages célébrés avant cette date.

Néanmoins il importe que dès à présent les prêtres prennent une connaissance exacte de la nouvelle législation, non seulement parce qu'ils auront à l'appliquer bientôt, mais aussi parce que, aux termes du décret lui-même, on doit d'ici là le porter à la connaissance des fidèles, et le leur *expliquer* : « Omnes locorum Ordinarii curent hoc decretum quamprimum in vulgus edi *et in singulis suarum diœcesum parochialibus ecclesiis explicari.* »

Il sera donc utile d'en parcourir brièvement les divers points. Nous nous occuperons d'abord des *fiançailles*, puis du *mariage*.

I. Des fiançailles.

Le contrat de fiançailles, on le sait, est un contrat bilatéral, par lequel chacune des parties promet et accepte de contracter mariage avec l'autre en temps voulu.

A moins de cessation légitime, il crée aux deux contractants une obligation réciproque de justice : de plus, tant qu'il subsiste, il constitue un empêchement prohibant de mariage, relativement à tout tiers, et même après sa dissolution, un empêchement dirimant entre chaque partie et les parents au premier degré de l'autre partie.

Ordonné directement, et de sa nature, à l'union matrimoniale, ce pacte est, comme celle-ci, de la compétence exclusive du législateur ecclésiastique : sa valeur et par suite ses effets naturels et canoniques dépendent uniquement de la juridiction de l'Église (1). Cette valeur et ses effets présupposés et sauvegardés, le pouvoir laïque a le droit de déterminer les suites purement civiles.

Dans la législation encore en vigueur jusqu'à Pâques 1908, la célébration des fiançailles n'est soumise à aucune formalité. Il suffit que deux personnes habiles échangent librement un consentement vrai, délibéré et mutuel : peu importe le mode, écrit ou oral, public ou privé ; c'est assez que l'engagement réciproque soit manifesté par des signes suffisamment expressifs du consentement intérieur.

Cette facilité des fiançailles privées a son avantage surtout dans un état social où la fidélité à la parole donnée et le respect des engagements pris conservent leur inviolabilité : les promesses matrimoniales préservent les affections en les fixant. Mais, quand elles sont échangées sans témoins ni preuves, elles occasionnent aussi les deux graves inconvé-

(1) Cf. Pie VI, *Auctorem fidei*, pp. 58.

nients que signale la S. Congrégation du Concile : elles facilitent la séduction et deviennent une cause de dissensions inextricables : « Docuit enim experientia satis quæ secum pericula ferant ejusmodi sponsalia : primum quidem incitamenta peccandi causamque cur inexpertæ puellæ decipiantur; postea dissidia ac lites inextricabiles. »

Ces dangers avaient déjà préoccupé le législateur. Au Concile du Vatican les Évêques des provinces de Québec et d'Halifax demandèrent que seules les fiançailles publiques donnassent naissance à l'empêchement dirimant d'honnêteté publique. Les Évêques de l'Italie centrale étendirent cette proposition à l'empêchement prohibant dit des fiançailles; et l'Évêque de Concordia suggérait de prononcer purement et simplement la nullité des fiançailles privées (1).

Le droit spécial qui régit, sur ce point, l'Espagne montre que le S. Siège se rendait compte du bien fondé de ces préoccupations. Au commencement du XIX[e] siècle, Charles III avait ordonné à tous les tribunaux, *même ecclésiastiques*, de tenir pour nulles les fiançailles qui n'auraient pas été contractées devant un notaire public. Cet acte constituait un empiètement du pouvoir civil sur le pouvoir spirituel à un double point de vue : d'abord les tribunaux de l'Église n'ont pas à recevoir d'ordres de la juridiction séculière; puis, d'après ce que nous rappelions plus haut, la valeur des fiançailles entre chrétiens est un objet de compétence exclusivement canonique. Néanmoins le statut de Charles III fut pratiquement observé par le clergé et les fidèles et reçut pour les pays soumis à la domination espagnole, de cette observance universelle et constante, force de coutume ecclésiastique. En 1880, interrogée sur la

(1) Cf. Mgr Martin, *Omnium Concilii Vaticani documentorum Collectio*, pp. 181, 184 et 185.

valeur de cette coutume, la S. Congrégation du Concile la reconnut raisonnable et légitime, malgré le vice de son origine (1) et maintint ce droit spécial, devenu ainsi canonique, même après que la législation de Charles III eut été abrogée dans le nouveau Code espagnol (2)

Il n'est pas étonnant que par suite des réclamations qui ont continué à se produire de divers côtés, *ab Episcopis tum Europæ plerisque, tum aliarum regionum ;* le S. Siège ait été amené à établir pour toute l'Église un droit nouveau (3).

Il ne pouvait songer à étendre au reste de la chrétienté le droit coutumier spécial à l'Espagne.

L'intervention obligatoire d'un officier ministériel du fort laïque, ès-qualités, est une anomalie peu conforme aux principes ; et du reste comment établir une législation universelle sur une institution qui varie avec les diverses contrées et même n'existe pas partout ? En décrétant la publicité des fiançailles, comme élément essentiel de leur validité, la S. Congrégation du Concile organise donc autrement les formalités de cette publicité.

Les fiançailles, pour être valables, devront donc être passées par instrument écrit et signé des deux parties. Outre ces signatures, il faudra la signature d'un ou de deux témoins, suivant que, au choix des parties, on aura recours

(1) *In Placentina*, 31 januar. 1880. Cf. Gasparri, *De matrimonio*, I, 26. La S. Congrégation se contenta de déclarer nulles les fiançailles contractées en dehors du notaire public. Mais le sens de cette décision se déduit aisément de la discussion.

(2) *In Compostellana*, *Sponsalium*, 11 april. 1891. Cf. *Nouvelle Revue Théologique*, 1892, t. XXIV. p. 134 et suiv.

(3) Il est vraisemblable que le désir de l'épiscopat aura été exprimé dans les *postulata* que les Prélats des diverses Provinces ecclésiastiques ont été invités à présenter en vue de la réforme et de la codification du Droit canonique.

à un témoin qualifié ou à des témoins non qualifiés. Le témoin qualifié est l'ordinaire du lieu ou le curé : la signature de l'un ou de l'autre suffit seule (avec celle des fiancés). Il est loisible de leur préférer d'autres témoins; mais alors, n'étant pas qualifiés, ils devront être deux.

Un témoin supplémentaire devra, en toute hypothèse, signer à l'acte, si ni l'un ni l'autre des deux fiancés ou si l'un d'eux ne peut signer faute de savoir écrire : et cette circonstance sera relatée dans l'acte. Quoique le décret ne parle formellement que du cas où les parties ne savent pas écrire, il est évident qu'il faudra observer la même formalité quand l'impuissance physique de signer proviendra de toute autre cause, (par exemple de l'amputation des mains.)

Telles sont les formalités essentielles qui seront requises quand la nouvelle loi entrera en vigueur. Les fiançailles, où elles n'auraient pas été observées, seront *regardées comme nulles* et dépourvues de leurs *effets canoniques*. « Ea tantum sponsalia habentur valida et canonicos sortiuntur effectus, quæ, etc. » Elles n'entraîneront donc, au for canonique, ni l'empêchement prohibant de fiançailles, ni l'empêchement dirimant d'honnêteté publique, et les parties ne seront pas admises à faire valoir, devant l'autorité ecclésiastique, les droits résultant de ce contrat. Le législateur va-t-il plus loin et annule-t-il, même au for de la conscience, l'acte passé en dehors des formalités prescrites? Un engagement échangé oralement et sans les témoins nécessaires, est certainement dépourvu des effets juridiques surajoutés par le droit positif aux effets naturels du contrat de fiançailles : mais ces effets naturels subsistent-ils devant Dieu et les parties sont-elles tenues en conscience de les respecter, quoiqu'elles ne puissent pas en réclamer l'observation devant les tribunaux ; ou bien le nouveau décret annule-t-il ces effets naturels eux-mêmes, en sorte que les contractants n'ont

absolument aucune obligation de tenir, absolument aucun droit d'exiger l'exécution d'un engagement qui n'existe en aucune manière? Sans nul doute, le S. Siège a le pouvoir d'enlever toute valeur morale, et non seulement juridique, aux fiançailles contractées sans les formes prescrites par lui, et, s'il le fait, il ne dépend pas de la volonté et de l'accord des fiancés de leur donner une valeur que leur enlève la loi. Mais on peut se demander si, dans le cas actuel, cette annulation absolue a été statuée. En fait nous pensons que tels sont bien le sens et la portée des nouvelles prescriptions. Sans cela elles n'atteindraient qu'imparfaitement le but que s'est proposé le législateur : il semble du reste difficile d'admettre qu'il ait voulu créer une sorte de dualisme de droit et comme un désaccord entre le for juridique et le for de la conscience. Cependant un certain doute naît des termes mêmes du décret. Tandis qu'au sujet du mariage, l'article III dit nettement et expressément : « Ea tantum matrimonia *valida* SUNT, quæ, etc. »; l'article I, relatif aux fiançailles, s'exprime ainsi : « Ea tantum sponsalia HABENTUR *valida et canonicos sortiuntur effectus*, quæ,.. » La différence du libellé est notable : peut-on dire qu'elle n'est pas intentionnelle (1)?

(1) De la valeur des fiançailles dépend la valeur des *stipulations accessoires* : si les fiançailles sont nulles, celles-ci aussi sont nulles de plein droit. On aura notamment le droit de réclamer les *arrhes*, puisque dans l'hypothèse la non exécution du contrat n'est pas injuste ; par la même raison, on devra restituer les dons de fiançailles, à moins qu'ils n'aient été absous.

Quant au *serment* ajouté au contrat, il y a, ce semble, lieu à une distinction. S'il est accessoire aux fiançailles et dépendant d'elles, il est nul comme elles : *accessorium sequitur principale*. Mais s'il est également principal, c'est-à-dire, si les parties avaient prétendu assumer deux obligations distinctes et indépendantes et suppléer par l'une le vice possible de l'autre, le serment paraît valide. De ce que le législateur annule le contrat et l'obligation de justice qui en résulte, il ne s'ensuit pas qu'il annule la promesse faite à

Examinons maintenant, dans le détail, les prescriptions de la nouvelle législation. Notons d'abord, et cela va de soi, que toutes les conditions, requises jusqu'ici pour la validité de cet acte, demeurent en vigueur. Nous les rappelons plus haut : il faut qu'il y ait intérieurement consentement vrai et non fictif, donné avec une connaissance et une liberté suffisantes, c'est-à-dire, sans erreur substantielle et en dehors de toute crainte grave et injuste qui aurait eu pour but d'extorquer ce consentement (1); il ne suffit pas d'une promesse faite par une partie et acceptée par l'autre, mais il faut un engagement mutuel par lequel chaque contractant *accepte* et *promette* réciproquement (2). Il suffisait jusqu'ici que cet engagement d'une façon ou d'une autre fût suffisamment manifesté à l'extérieur : aucune forme d'expression en particulier n'était prescrite. Dorénavant il devra être exprimé par écrit et porter les signatures voulues : mais, moyennant cela, il sera valable; rien de plus

Dieu et l'obligation de religion qu'elle entraîne. Mais dans ce cas, quoique chaque partie ait l'obligation envers Dieu de garder son serment à moins de dispense légitime, l'autre partie n'a pas le *droit* d'exiger l'accomplissement de cette obligation.

(1) Certains auteurs cependant estiment avec Schmalzgrueber que la crainte n'invalide pas *ipso facto* les fiançailles, mais tous du moins accordant qu'elle légitime leur rescission.

(2) Il faut aussi que les fiancés soient habiles à faire ce contrat. Pour qu'ils le soient, il est nécessaire qu'ils comprennent suffisamment ce à quoi ils s'engagent et que, au moins à l'époque où le mariage aura lieu, ils puissent se trouver en état de s'unir validement et licitement.

Les enfants sont *présumés de droit* avoir le discernement à partir de sept ans. Mais si, même à cet âge, le discernement fait défaut, la présomption le cède à la vérité et les fiançailles ne valent pas. Quand au contraire le discernement précède l'âge, on regarde encore plus communément le contrat comme valide ; de graves auteurs cependant le nient, parce qu'ils estiment qu'au-dessous de sept ans la loi établit non une simple presomption, mais une annulation de droit absolu. Cf. Wernz, *Jus Decretalium*, l. IV, tit. XII, §. 1.

n'est requis pour le libellé de l'acte. Il est naturel qu'on y mentionne le lieu et la date; on ne rédige guère d'instrument écrit sans observer cette formalité : cependant, vu le silence du décret à cet égard, nous ne la croyons pas essentielle. De même, quand l'ordinaire ou le curé serviront de témoins, on ne peut qu'approuver qu'ils apposent leur sceau en même temps que leur signature; mais c'est là une pratique de surérogation et en aucun cas elle ne devra gêner ou retarder les fiançailles.

Il y a lieu de nous arrêter davantage sur ce qui concerne les témoins : nous venons de le dire, ils sont de deux sortes : les témoins qualifiés et les témoins non qualifiés.

Pour ce qui est des *témoins non qualifiés* le décret ne réclame de leur part aucune condition spéciale. Il suffit donc qu'ils aient ce qui est requis de droit naturel pour certifier d'un contrat : le discernement suffisant. Peu importe du reste leur âge, leur sexe et leur situation.

Mais le décret ne suppose-t-il pas qu'ils auront les qualités ordinaires que le droit commun exige généralement de tout témoin, pour qu'il soit admis à déposer en justice, et, à ce titre ne doit-on pas exclure les infidèles, les hérétiques, les excommuniés dénoncés et les coupables notés d'infamie de droit? Nous ne le pensons pas. Les témoins des fiançailles ne sont pas des témoins judiciaires mais de simples témoins instrumentaires; on ne doit pas transporter aux uns ce qui est prescrit pour les autres. Il est du reste peu vraisemblable que si le S. Siège eût voulu faire dépendre la valeur du contrat de ces qualités, il n'en eût fait aucune mention, il n'y eût fait aucune allusion. Il faut donc appliquer aux témoins des fiançailles la doctrine reçue au sujet des témoins du mariage (1).

(1) Cf. Schmalzgrueber, l. IV, tit. 3, n. 225 et sqq.

Quant aux témoins qualifiés, c'est, nous l'avons dit, le *curé* ou l'*ordinaire du lieu*.

a) Par *ordinaire du lieu* on entend l'évêque diocésain; le vicaire-général ou capitulaire; les administrateurs et vicaires apostoliques; enfin les préfets apostoliques ou autres prélats qui exerceraient une juridiction quasi-épiscopale sur un territoire séparé : tels sont les abbés *Nullius*.

b) Quant au *curé* le décret fait une précision qui mérite d'autant plus attention qu'elle s'applique non seulement aux fiançailles, mais aussi au mariage. Il entend donc par ce mot, d'abord le pasteur placé légitimement à la tête d'une paroisse proprement dite, canoniquement érigée comme telle, par conséquent le curé, le vicaire perpétuel dans les paroisses dont le *curé habituel* est un corps moral, (chapitre, collège ou monastère, etc.); l'administrateur paroissial ou procuré dans les paroisses vacantes. C'est, ensuite, dans les pays où il n'existe pas de paroisses constituées en forme canonique, le prêtre qui a été chargé par l'autorité légitime d'un territoire déterminé pour y tenir lieu de curé : tel est le cas d'un grand nombre de missions qui sont divisées en circonscriptions quasi paroissiales. Enfin là où il n'existe aucune division territoriale parfaitement délimitée, c'est tout prêtre qui a été député, dans quelque poste, par le chef de la mission, *ad universalem curam animarum* : ainsi dans une mission ou plusieurs prêtres auraient reçu *chacun* cette délégation universelle pour *toute* la mission, chacun serait ainsi curé, au sens du décret, dans toute l'étendue de la mission; si au contraire, la mission a été partagée en divers districts ou stations plus ou moins étendus et des prêtres placés respectivement à la tête de chaque district ou de chaque station, chacun de ces prêtres sera curé dans le district ou la station dans lesquels il a charge d'âmes.

Il faut toutefois se garder de confondre la *charge d'âme*, qui donne qualité pour signer aux fiançailles et assister au mariage, avec tout autre mandat ecclésiastique ou religieux. Il arrive souvent, dans les missions, que plusieurs postes, ayant chacun un missionnaire à sa tête, sont réunis en district sous l'autorité d'un supérieur. Il ne s'en suit pas que ce supérieur puisse être témoin qualifié des fiançailles et du mariage dans tout le territoire du district. Parfois en effet il n'aura pas reçu la charge spirituelle immédiate des fidèles, mais sa congrégation lui aura seulement donné autorité pour diriger la vie religieuse de ses confrères, ou le vicaire apostolique pour diriger leur ministère ecclésiastique. Dans ce cas, il ne pourra exercer, dans leurs stations, les actes propres du mandat quasi-paroissial, pas plus, par exemple, que nos doyens en France ne peuvent, en dehors de leur paroisse, faire acte de curé dans le doyenné. Il y aura lieu de rechercher, dans les cas que nous envisageons, si les chefs de district ont charge d'âmes proprement dite dans tout le district ou seulement juridiction administrative sur leurs confrères.

Cette observation s'applique aussi à l'hypothèse où plusieurs missionnaires seraient chargés du même poste. D'ordinaire l'un d'eux aura autorité sur les autres. Quoi qu'il en soit de la question que nous examinerons tout à l'heure, de savoir si les vicaires sont qualifiés comme les curés pour signer aux fiançailles, il ne faut pas nécessairement conclure, de cette préséance du supérieur dans les postes de missions, que ses collègues ne sont, pour ainsi dire, que ses vicaires, ses subdélégués. S'ils ont charge d'âmes universelle en vertu même de leur députation par le vicaire ou préfet apostolique, encore qu'ils ne doivent l'exercer que sous l'autorité du chef de poste, ils nous semblent curés au sens du décret actuel et peuvent par conséquent assister valide-

ment, sans délégation spéciale, aux fiançailles et au mariage.

Tant au sujet de l'ordinaire que du curé, quelques points demeurent incertains.

1° Quel est l'ordinaire ou le curé qui a qualité pour signer, *celui du domicile des fiancés* ou celui du territoire *sur lequel est passé le contrat* de fiançailles? Le décret ne le précise pas. Nous pensons, qu'en ce qui concerne la *valeur* de l'acte, c'est l'ordinaire ou le curé du lieu du contrat. En principe général et à moins d'exception, tout contrat est régi par les circonstances légales du lieu où il est conclu : *Locus regit actum*. Et pour ce qui est des fiançailles en particulier, il parait naturel de leur appliquer la même interprétation qu'au mariage; or, nous le verrons, c'est l'ordinaire ou le curé *du lieu de célébration* qui régulièrement a compétence pour le mariage.

2° L'ordinaire et le curé ont-ils la faculté de déléguer un autre prêtre pour signer à leur place? On voit le sens de la question : s'ils ne le peuvent, il sera nécessaire, quand eux-mêmes ne pourront être témoins et signer, d'avoir recours à *deux* témoins; s'ils le peuvent au contraire, la signature du délégué suffira toute seule.

En principe, quiconque possède un pouvoir ordinaire a faculté de le déléguer; et en ce qui concerne le mariage, le décret autorise formellement, nous le verrons, cette délégation : il est naturel d'établir la parité pour les fiançailles.

On objectera, peut-être, qu'il s'agit ici non d'une vraie juridiction mais d'une *qualité*, d'un *office*, et que, à moins de concession expresse ou tacite ou de coutume, une qualité ne se délègue pas : c'est ainsi qu'un notaire, avec lequel le témoin qualifié des fiançailles a une grande analogie, ne peut de sa propre autorité déléguer sa signature. Mais, au point de vue qui nous occupe, l'analogie n'est qu'apparente. Dans le notaire, la qualité est personnelle; c'est sa personne

directement, et en vue de ses garanties propres, qui reçoit qualité pour être témoin officiel (1) L'ordinaire au contraire et le curé reçoivent qualité en tant qu'ordinaire et curé : c'est à leur fonction, à leur charge d'âmes qu'est attachée la qualité; il est donc conséquent qu'elle puisse être deléguée comme leur fonction curiale (2).

Nous pensons donc que les vicaires paroissiaux, donnés comme coopérateurs aux curés en exercice (tels nos vicaires en France) auront qualité pour signer aux fiançailles, quand ils auront été délégués *ad universalem curam animarum* ou au moins *ad universitatem causarum matrimonialium* ou encore quand ils recevront de l'ordinaire ou du curé, délégation spéciale pour un cas particulier (3). Dans le cas où il leur serait prescrit de subordonner l'exercice de ce mandat à l'autorité du curé, il y aurait lieu d'examiner si cette restriction porte sur la licéïté seulement ou aussi sur la validité de l'acte.

A plus forte raison auront qualité les vicaires donnés à un curé empêché ou absent pour le suppléer totalement dans l'administration de la paroisse; les vicaires ou procurés, chargés d'une paroisse vacante et ceux qui sont à la tête des paroisses qui ont pour *curés habituels* une personne morale, comme les paroisses incorporées à un chapitre ou à un monastère.

(1). Cf. Schmalzgrueber, l. II. tit 22, n. 16, 2°. « Subscriptio notarii adeo necessaria est ut ne morbo quidem impeditus id delegare alteri possit ; et ratio est quia hoc munus est *mere personale et respiciens personæ industriam.* »

(2) Il est cependant un peu surprenant que le décret ne prescrive aucune formalité en vue de garantir et de certifier la réalité de la délégation. Jusqu'à plus ample déclaration, on préviendra toute difficulté en adjoignant au témoin délégué un autre témoin non qualifié.

(3) Mais dans ce cas il sera bon de faire mention de cette délégation dans le contrat ou même d'en annexer l'acte.

Notons, en terminant ces observations, que la législation nouvelle atteint, non seulement les fiançailles entre deux personnes baptisées catholiques, mais aussi les fiançailles entre une partie catholique et une partie non catholique, soit que celle-ci ait reçu le baptême (hérétique ou schismatique) soit qu'elle ne l'ait pas reçu (infidèle) (1). C'est ce que déclare expressément l'article XI. Au contraire le même article précise que ni les infidèles ni les non-catholiques même baptisés ne sont soumis aux nouvelles formalités, *quand ils contractent entre eux*. Nous aurons occasion de revenir sur ce point au sujet du mariage qui se trouvera lui aussi désormais régi par cette distinction.

(*A continuer*). J. BESSON.

(1) Il faut en dire autant des hérétiques et schismatiques *convertis*, et cela alors même que plus tard ils auraient fait défection. (Art. XI, §. 1.)

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Décret sur les fiançailles et le mariage.

Ne temere inirentur clandestina conjugia, quæ Dei Ecclesia justissimis de causis semper detestata est atque prohibuit, provide cavit Tridentinum Concilium, *cap 1, Sess. XXIV de reform. matrim.* edicens : « Qui aliter quam præsente parocho » vel alio sacerdote de ipsius parochi seu Ordinarii licentia et » duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, eos Sancta Synodus ad sic contrahendum omnino » inhabiles reddit, et hujusmodi contractus irritos et nullos esse » decernit. »

Sed cum idem Sacrum Concilium præcepisset, ut tale decretum publicaretur in singulis parœciis, nec vim haberet nisi iis in locis ubi esset promulgatum; accidit ut plura loca, in quibus publicatio illa facta non fuit, beneficio tridentinæ legis caruerint, hodieque careant, et hæsitationibus atque incommodis veteris disciplinæ adhuc obnoxia maneant.

Verum nec ubi viguit nova lex, sublata est omnis difficultas. Sæpe namque gratis exstitit dubitatio in decernenda persona parochi, quo præsente matrimonium sit contrahendum. Statuit quidem canonica disciplina, proprium parochum eum intelligi debere, cujus in parœcia domicilium sit, aut quasi-domicilium alterutrius contrahentis. Verum quia nonnunquam difficile est judicare, certone constet de quasi-domicilio, haud pauca matrimonia fuerunt objecta periculo ne nulla essent : multa quoque, sive inscitia hominum sive fraude, illegitima prorsus atque irrita deprehensa sunt.

Hæc dudum deplorata, eo crebrius accidere nostra ætate videmus, quo facilius ac celerius commeatus cum gentibus,

etiam disjunctissimis perficiuntur. Quamobrem sapientibus viris ac doctissimis visum est expedire ut mutatio aliqua induceretur in jure circa formam celebrandi connubii. Complures etiam sacrorum Antistites omni ex parte terrarum, præsertim e celebrioribus civitatibus, ubi gravior appareret necessitas, supplices ad id preces Apostolicæ Sedi admoverunt.

Flagitatum simul est ab Episcopis, tum Europæ plerisque, tum aliarum regionum, ut incommodis occurreretur, quæ ex sponsalibus, id est mutuis promissionibus futuri matrimonii privatim initis, derivantur. Docuit enim experientia satis, quæ secum pericula ferant ejusmodi sponsalia; primum quidem incitamenta peccandi causamque cur inexpertæ puellæ decipiantur; postea dissidia ac lites inextricabiles.

His rerum adjunctis permotus SSmus D. N. Pius PP. X pro ea quam gerit omnium Ecclesiarum sollicitudine, cupiens ad memorata damna et pericula removenda temperatione aliqua uti, commisit S. Congregationi Concilii ut de hac re videret, et quæ opportuna æstimaret, Sibi proponeret.

Voluit etiam votum audire Consilii ad jus canonicum in unum redigendum constituti, nec non Emorum Cardinalium qui pro eodem codice parando speciali commissione delecti sunt : a quibus, quemadmodum et a S. Congregatione Concilii, conventus in eum finem sæpius habiti sunt. Omnium autem sententiis obtentis, SSmus Dominus S. Congregationi Concilii mandavit, ut decretum ederet quo leges a Se, ex certa scientia et matura deliberatione probatæ, continerentur, quibus sponsalium et matrimonii disciplina in posterum regeretur, eorumque celebratio expedita, certa atque ordinata fieret.

In executionem itaque Apostolici mandati S. Concilii Congregatio præsentibus litteris constituit atque decernit ea quæ sequuntur.

De sponsalibus.

I. — Ea tantum sponsalia habentur valida et canonicos sortiuntur effectus, quæ contracta fuerint per scripturam subsignatam a partibus et vel a parocho, aut a loci Ordinario, vel saltem a duobus testibus.

Quod si utraque vel alterutra pars scribere nesciat, id in ipsa scriptura adnotetur; et alius testis addatur, qui cum parocho, aut loci Ordinario, vel duobus testibus, de quibus supra, scripturam subsignet.

II. — Nomine parochi hic et in sequentibus articulis venit non solum qui legitime præest parœciæ canonice erectæ; sed in regionibus, ubi parœciæ canonice erectæ non sunt, etiam sacerdos cui in aliquo definito territorio cura animarum legitime commissa est, et parocho æquiparatur; et in missionibus, ubi territoria necdum perfecte divisa sunt, omnis sacerdos a missionis Moderatore ad animarum curam in aliqua statione universaliter deputatus.

De matrimonio.

III. — Ea tantum matrimonia valida sunt, quæ contrahuntur coram parocho vel loci Ordinario vel sacerdote ab alterutro delegato, et duobus saltem testibus, juxta tamen regulas in sequentibus articulis expressas, et salvis exceptionibus quæ infra n. VII et VIII ponuntur.

IV. — Parochus et loci Ordinarius valide matrimonio adsistunt,

§ 1° a die tantummodo adeptæ possessionis beneficii vel initi officii, nisi publico decreto nominatim fuerint excommunicati vel ab officio suspensi;

§ 2° intra limites dumtaxat sui territorii : in quo matrimoniis nedum suorum subditorum, sed etiam non subditorum valide adsistunt;

§ 3° dummodo invitati ac rogati, et neque vi neque metu gravi constricti, requirant excipiantque contrahentium consensum.

V. — Licite autem adsistunt,

§ 1° constito sibi legitime de libero statu contrahentium, servatis de jure servandis;

§ 2° constito insuper de domicilio, vel saltem de menstrua commoratione alterutrius contrahentis in loco matrimonii;

§ 3° quod si deficiat, ut parochus et loci Ordinarius licite

matrimonio adsint, indigent licentia parochi vel Ordinarii proprii alterutrius contrahentis, nisi gravis intercedat necessitas, quæ ab ea excuset.

§ 4° Quoad *vagos*, extra casum necessitatis parocho ne liceat eorum matrimoniis adsistere, nisi re ad Ordinarium vel ad sacerdotem ab eo delegatum delata, licentiam adsistendi impetraverit.

§ 5° In quolibet autem casu pro regula habeatur, ut matrimonium coram sponsæ parocho celebretur, nisi aliqua justa causa excuset.

VI. — Parochus et loci Ordinarius licentiam concedere possunt alii sacerdoti determinato ac certo, ut matrimoniis intra limites sui territorii adsistat.

Delegatus autem, ut valide et licite adsistat, servare tenetur limites mandati, et regulas pro parocho et loci Ordinario n. IV et V superius statutas.

VII. — Imminente mortis periculo, ubi parochus, vel loci Ordinarius, vel sacerdos ab alterutro delegatus, haberi nequeat, ad consulendum conscientiæ et (si casus ferat) legitimationi prolis, matrimonium contrahi valide ac licite potest coram quolibet sacerdote et duobus testibus.

VIII. — Si contingat ut in aliqua regione parochus locive Ordinarius, aut sacerdos ab eis delegatus, coram quo matrimonium celebrari queat, haberi non possit, eaque rerum conditio a mense jam perseveret, matrimonium valide ac licite iniri potest emisso a sponsis formali consensu coram duobus testibus.

IX. — § 1° Celebrato matrimonio, parochus, vel qui ejus vices gerit, statim describat in libro matrimoniorum nomina conjugum ac testium, locum et diem celebrati matrimonii, atque alia, juxta modum in libris ritualibus vel a proprio Ordinario præscriptum; idque licet alius sacerdos a se vel ab Ordinario delegatus matrimonio adstiterit.

§ 2° Præterea parochus in libro quoque baptizatorum adnotet, conjugem tali die in sua parochia matrimonium contraxisse. Quod si conjux alibi baptizatus fuerit, matrimonii parochus notitiam initi contractus ad parochum baptismi sive

per se, sive per curiam episcopalem transmittat, ut matrimonium in baptismi librum referatur.

§ 3° Quoties matrimonium ad normam n. VII aut VIII contrahitur, sacerdos in priori casu, testes in altero, tenentur in solidum cum contrahentibus curare, ut initum conjugium in præscriptis libris quam primum adnotetur.

X. — Parochi qui heic hactenus præscripta violaverint, ab Ordinariis pro modo et gravitate culpæ puniantur. Et insuper si alicujus matrimonio adstiterint contra præscriptum § 2ⁱ et 3ⁱ num. V, emolumenta *stolæ* sua ne faciant, sed proprio contrahensium parocho remittant.

XI. — § 1° Statutis superius legibus tenentur omnes in catholica Ecclesia baptizati et ad eam ex hæresi aut schismate conversi (licet sive hi, sive illi ab eadem postea defecerint), quoties inter se sponsalia vel matrimonium ineant.

§ 2° Vigent quoque pro iisdem de quibus supra catholicis, si cum acatholicis sive baptizatis, sive non baptizatis, etiam post obtentam dispensationem ab impedimento mixtæ religionis vel disparitatis cultus, sponsalia vel matrimonium contrahunt, nisi pro aliquo particulari loco aut regione aliter a S. Sede sit statutum.

§ 3° Acatholici sive baptizati sive non baptizati, si inter se contrahunt, nullibi ligantur ad catholicam sponsalium vel matrimonii formam servandam.

Præsens decretum legitime publicatum et promulgatum habeatur per ejus transmissionem ad locorum Ordinarios : et quæ in eo disposita sunt ubique vim legis habere incipiant a die solemni Paschæ Resurrectionis D. N. J. C. proximi anni 1908.

Interim vero omnes locorum Ordinarii curent hoc decretum quamprimum in vulgus edi, et in singulis suarum diœcesum parochialibus ecclesiis explicari, ut ab omnibus rite cognoscatur.

Præsentibus valituris de mandato speciali SSmi D. N. Pii PP. X, contrariis quibuslibet etiam peculiari mentione dignis minime obstantibus.

Datum Romæ die 2ª mensis Augusti anni 1907.

✠ VINCENTIUS Card. EP. PRAENEST, *Præfectus*.

C. De LAI, *Secretarius*.

Bibliographie

Dr Heinrich Straubinger. **Die Christologie der H. Maximus Confessor.** Bonn, P. Hanstein, 1906, in-8°, xi-135 pp. M. 2,50.

Le docteur H. Straubinger a condensé dans sa thèse la doctrine christologique de S. Maxime le Confesseur (580-662). La tâche était assez délicate, et surtout ingrate. Il y a longtemps que Photius s'est plaint de l'obscurité du style de S. Maxime, et quand on s'attaque à cette prose, on voit vite que la critique est bien fondée. De cette pensée tout imprégnée des idées d'Aristote et de Platon, exprimées en formules dialectiques, scolastiques, M. H. S. a fait une exposition fort méthodique et assez pénétrante. Les notions de « nature », de « personne », de « volonté », etc. sont analysées avec précision. Le problème de la nature du Christ est nettement posé, avec ses deux solutions contradictoires : monophysisme et monothélisme, — et dualité de nature et de volonté.

L'exposition de M. H. S. est solidement appuyée sur les textes. Certains détails auraient gagné, ce semble, a être renforcés par plus de citations. On aurait surtout voulu voir davantage comment les idées de S. Maxime se sont développées, quelle furent la marche et les progrès d'un esprit si délié et si vigoureux. L'incertitude qui plane sur la chronologie des œuvres de S. Maxime rendait à M. H. S. cette tâche fort difficile.

On est heureux de pénétrer, à sa suite, dans la pensée d'un homme qui a tant aimé le Verbe incarné, et qui a tant fait et souffert pour sa cause. C'est une de ces figures devant lesquelles des esprits divisés doivent s'unir dans un même élan de sympathique admiration. A. B.

Ouvrages déposés au bureau de la Revue.

S. E. le cardinal Gennari. *Quistioni teologico-morali* di materie riguardanti specialmente i tempi nostri. *Edizione seconda* con giunte e correzioni. In-8° de pp. xxxi, 931. Rome, Desclée, Lefebvre et Cie (Piazza Grazioli) 1907. Prix : 8 fr.

Mgr Nardi *Dissertatio de sanctitate matrimonii vindicata contra onanismum.* Editio tertia emendata et aucta. In-8° de 380 pp. Rome, Desclée, Lefebvre et Cie. Prix : 4 fr.

F. Beringer. *Les indulgences.* Deuxième appendice à la 3e édition, *décisions et concessions des années 1905 et 1906.* Traduction de M. Mazoyer. In-12, 55 p., Paris Lethielleux.

Haine. *Theologiæ moralis elementa.* Editio quinta, *curis R. P. Bund.* 4 vol. in-12 de 568, 556, 528 et 570 pp. Paris, Lethielleux; Rome, Pustet.

C. Szczeklik. *Casus conscientiæ,* 1 vol. in-8° de iv, 384 pp. Tarnow, Galicie, chez l'auteur (Prof. de morale au séminaire de Tarnow). Prix : 5 couronnes; franco, 5 cour. 50.

H. Mahieu. *De munere confessarii quoad usum communionis quotidianæ.* In-12, 16 pp. Extrait des *Collationes Brugenses.* Août-Septembre, 1907.

J.-C. Ferreres, S. J. *Las Cofradias y congregaciones ecclesiasticas* segun la disciplina vigente. Tratado canonico con numerosas anotaciones sobre las terceras Ordenes Seculares. Petit in-12, viii, 215 pp. Barcelone, Gustavo Gili, 1907. Prix : 2 fr.

V. Cantineau. *Cours de religion.* Nouvelle édition. 2 vol. in-8° 428, 341 pp. — Casterman, Tournai et Paris (66, rue Bonaparte), 1907, Prix : 5 fr.

E. Valton. *Droit social.* La famille, les associations, l'État, l'Église, leur organisation et leurs rapports mutuels. In-12, xv, 245 pp. Paris, Lethielleux. Prix : 2 fr. 50.

Antonio Rosmini. *Compendio di Etica* e breve storia di essa con annotazioni di C. B. P. Rome, Desclée, 1907. In-8° xv, 300 pp. Prix : 4 fr.

G. Van Noort. *Tractatus de fontibus revelationis necnon de fide divina.* In-8° de 286 p. Amsterdam, van Langenhuysen, 1906. Prix : 5 fr.

O. Zöckler. *Geschichte der Apologie des Christentums.* In-8° de 747 pp. Gütersloh, Bertelsmann, 1907, Prix : 15 fr.

Dr Grasset. *L'occultisme hier et aujourd'hui.* Le merveilleux préscientifique. Grand in 12 de 436 pp.

D. Mézard, O. Pr. *Meditationes ex operibus S. Thomæ depromptæ.* 2 vol. in-16, viii, 532 et 392 pp. Paris, Lethielleux.

P. B. Kuhn des FF. PP. *Du doute moderne à la foi.* In-8° de 116 pp. Paris, Lethielleux; Bruxelles, Schepens.

Ph. Ponsard. *La croyance religieuse et les exigences de la vie contemporaine.* In-12, xxi, 272 pp. Paris, Beauchesne, 1907. Prix : 3 fr.

L. A. Fillion, P. S. S. *Saint Jean l'Évangéliste.* Sa vie et ses écrits, in-12, v, 304 pp. Paris, Beauchesne, 1907. Prix : 3 fr.

P. Lanier, P. S. S. *L'Évangile.* Les discours et les enseignements de Jésus dans l'ordre chronologique. In-12, 406 pp. Paris, Beauchesne, 1907. Prix : 3 fr. 50.

F. Uzureau. *Andegaviana.* 6e série. In-8° de 556 pp. Paris, Picard; Angers, Siraudeau, 1907. Prix : 4 fr.

Walter. *S. Alphonse de Liguori et les retraites fermées.* (Bibliothèque des « Exercices de saint Ignace. »)

G. Vandepoel. *Sermonen over de evangeliën der zondagen van het kerkelijk jaar.* Vijfde boekdeel. In-12, 286 pp. Averbode, Stoomdrukkerij der abdij, 1907.

A. Lepin, P. S. S. Questions capitales. *Pourquoi l'on doit être chrétien?* In-12, 64 pp. Paris, Beauchesne, 1907, Prix : 0 fr. 50.

J. Frassineti, *Le banquet de l'Amour divin.* Traduction du R. P. Couet de la Congrégation du T. S. S. Tourcoing, 12, rue de Toulouse, et Bruxelles, 205, Chaussée de Wavre. In-16, xv, 252 pp. Prix : 1 fr. 25.

P. E. Couet. *La ligue sacerdotale eucharistique.* Rapport au Congrès de Metz. In-16 de 16 pp. Bruxelles, 205, Chaussée de Wavre.

Ch. Dementhon. *Nouveau Memento de vie sacerdotale* ou Directoire d'un jeune prêtre au temps présent. 5e édit., entièrement refondue et très sensiblement augmentée après la loi de Séparation. In-16 de xii, 544 pp. Paris, Beauchesne, 1907, Prix : 3 fr.

P. H. Clément. *École de perfection religieuse* d'après saint Alphonse, saint François de Sales, sainte Thérèse et les meilleurs auteurs ascétiques. In-8° de viii, 643 pp. En vente chez l'auteur, Hipp. Clément, rédemptoriste à Beauplateau-Tillet, Belgique. (Au profit des Missions Rédemptoristes du Congo.)

Henri Toublan. *Le jeune homme chrétien.* In-12 de iv, 260 pp. Paris, Lethielleux. Prix : 1 fr.

J. A. Chollet, *Le modernisme dans la religion.* Étude sur le roman *Il Santo* de Fogazzaro. In-12, écu de 112 pp. Paris, Lethielleux. Prix : 0 fr. 60, franco, 0 fr. 70.

J. A. Chollet. *Les idées religieuses de M. Brunetière.* In-12, écu de 128 pp. Paris, Lethielleux. Prix : 0 fr. 60, franco, 0 fr. 70.

Mgr de T'Serclaes. *Le pape Léon XIII*, tome iiie. Un vol. in-4° de xiv, 730 pp. Lille et Bruges, Desclée et Cie, 1906.

Ferreres et Geniesse. *La morte reale et la morte apparente.* Traduzione italiana aumentata e migliorata. In-8° de xx, 413 pp. Rome, Scuola tipografica Salesiana, via Porta San Lorenzo, 42.

L'Action populaire, (Reims, 48, rue de Venise). Darcque. *La terre qui sauve.* — Beaupin. *Œuvres sociales du « Groupe ouvrier » d'Orléans.* — Laroppe. *Les ateliers ouvroirs.* — de Vuyst. *Rôle social de la fermière.* — Cetty. *Le journalisme allemand.* — Rivière. *L'office central des œuvres de bienfaisance.* — Gemahling. *Le travail des enfants dans l'industrie.* — de Guémy. *Habitations à bon marché et jardins ouvriers* (2e édition). — Roche. *La bourse de commerce, les marchés à terme.* — Laroppe. *Estaminets et cafes coopératifs.* — L. Marnay. *La dépopulation des campagnes.* — Déglin. *Homes et bureaux de placements.* — Actes Sociaux. *Le code de la presse au 1er mai 1907.* — *Le repos hebdomadaire.* — *L'organisation maçonnique.* Constitution et règlement général du Grand Orient de France.

Les gérants : H. & L. Casterman

Tournai, typ. Casterman

Qu'est-ce que la Foi? [1]

Sous ce titre, la collection *Science et Religion* a donné cette année la seconde édition d'une brochure de M. F. Mallet, professeur au collège catholique d'Aix-en-Provence. Rédigée à l'occasion du concours ouvert en octobre 1905 par la *Revue du Clergé français* sur la question des rapports de la science et de la foi, et couronnée à la suite de ce concours, cette étude parut en 1906 dans la même Revue sous le titre : *La Foi et la Science*. Voilà ce que l'auteur nous apprend lui-même dans une note. L'actualité du sujet, attestée par le rapide succès de la brochure, nous fait espérer bon accueil pour cette critique auprès des lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* (2). Nous prions M Mallet de nous pardonner la franchise de nos observations suggérées par l'amour de la cause que nous voulons tous deux servir. Il doit être entendu que nos critiques n'atteignent que son écrit. Nous ne voulons ni ne pouvons étendre à son talent et à ses convictions intimes, le jugement défavorable que nous devrons porter sur quelques parties de sa brochure.

Dans un chapitre préliminaire, l'auteur se propose d'étudier les divers sens du mot *foi* dans *l'ordre naturel*. « On ne saurait, dit-il, analyser complètement, ni justifier,

(1) Cet article est parvenu à la Rédaction avant la publication de l'Encyclique sur le modernisme (*N. D. L. R.*)

(2) M. Eugène Portalié, professeur de théologie à l'Institut catholique de Toulouse, a signalé plusieurs graves défauts de la brochure de M. Mallet dans le *Bulletin de littérature ecclesiastique* publié par le même Institut (Numéro de juillet-octobre 1907).

dans la mesure où il convient de le faire au point de vue de la raison, la foi catholique, si l'on ne commençait par se rendre exactement compte de ce qu'est la foi dans l'ordre naturel » (p. 6). C'est l'annonce d'un procédé trop peu suivi. L'analyse de l'acte de *foi humaine* devrait être la base de toute étude approfondie de l'acte de *foi divine*. Si celui-ci paraît enveloppé de tant d'obscurité, c'est parce que, sans raison, on lui suppose, outre son caractère surnaturel, un mécanisme entièrement différent de celui de l'acte de foi humaine. Il serait cependant si aisé de montrer que les problèmes soulevés autour de l'acte de foi divine, se posent tout autant au sujet de l'acte de foi humaine; et l'analyse d'un acte plus facile à étudier, ferait jaillir la lumière dans la question en apparence si obscure de la liberté de l'acte de foi divine et de son indépendance, quant au degré de certitude, de l'élément humain inséparable des motifs de crédibilité : elle ferait encore toucher du doigt, l'impossibilité, admise par S. Thomas et niée à tort par d'autres, de faire un acte de foi sur un énoncé dont on a acquis la certitude par contrôle personnel. Voilà tout ce que nous faisait attendre l'intéressante déclaration de M. Mallet. Malheureusement, au lieu de ces analyses pénétrantes faites en dehors de toute préoccupation d'école, l'auteur nous apprend que dans la philosophie *contemporaine*, le mot *foi* a deux sens bien différents. Le premier fait consister la foi dans l'abandon à l'affirmation d'autrui. C'est la confiance au témoignage née de la confiance au témoignant. C'est la foi où prédominent l'élément intellectuel et la préoccupation objective, sans exclure l'élément affectif et moral de la foi au témoin. « Toujours, dit l'auteur, une analyse attentive et complète remontera à cette origine de toute foi : l'adhésion à un témoignage à cause du témoignant, *sous l'influence d'une décision qui, pour être parfois irréfléchie et même irré-*

ductible à des arguments en règle, n'en est pas moins raisonnable » (p. 8).

C'est nous qui soulignons l'explication vraiment inquiétante de la valeur des motifs de crédibilité. L'auteur veut-il dire que la foi embrassée sans réflexion ou raison sérieuse est encore une foi raisonnable? C'est une proposition dont les termes se contredisent. Serait-il du nombre de ceux pour qui *l'assentiment de la foi rentre en dernière analyse dans le domaine des probabilités « ultimo nititur in congerie probabilitatum »* comme s'exprime le récent décret du Saint-Office à la 25e proposition? Mais quelle est donc la philosophie qui trouvera raisonnable l'adhésion à un témoignage qui n'est ni évident par lui-même, ni appuyé sur des raisons solides? Car il n'y a que les raisons vaines qui soient « irréductibles à des arguments en règle ». Nous ne tardons pas à l'apprendre : c'est le néo-kantisme avec quelques correctifs, auquel la phrase soulignée plus haut devait ouvrir la porte. Ici, et c'est le second sens du mot *foi* chez les contemporains, « la foi consiste à affirmer par des raisons *subjectivement* suffisantes, mais *objectivement indémontrables*, et qui dès lors n'ont rien d'*apodictique*, des vérités qui n'ont aucun rapport avec un témoignage quelconque, si ce n'est celui de la conscience strictement individuelle; l'assertion de l'entendement se fonde donc sur un décret de la volonté tel qu'il y a hétérogénéité entre la raison de la science et la raison de la croyance » (pp. 11 et 12).

C'est cette conception que l'auteur va fusionner avec la première; car c'est à cette fusion que semble lié le progrès de la philosophie (p. 12). Tout en maintenant la valeur rationnelle de la foi, il faut appeler l'attention « sur cet aspect trop longtemps négligé, quoique fondamental : c'est que l'adhésion de foi (même quand il s'agit de la foi morale et

d'ailleurs encore toute humaine) suppose qu'on aime la Vérité comme un Être, qu'on ne la traite pas comme un simple objet d'étude dont on disposerait à son gré, qu'on lui promette de se donner à elle comme à une personne.... » (p. 12). Ce qui signifie simplement que la volonté doit être bien disposée à l'égard de la vérité et que les raisons intellectuelles de croire ne suffisent pas : idée fort exacte, mais très peu neuve et qui nous prépare mal à la fusion que l'auteur présente en ces termes :

« Croire ainsi, ce n'est pas affirmer simplement par des raisons extrinsèques et d'après un témoignage oral ; ce n'est pas non plus attribuer à la volonté le pouvoir arbitral de dépasser l'entendement ; c'est vivifier les raisons démontrables et démonstratives par l'adhésion de tout l'être ; c'est joindre le complément d'un consentement cordial, volontaire et pratique, à l'assentiment raisonnable et rationnel : car il ne s'agit pas seulement d'atteindre et de prouver l'être *ut verum* ; il faut encore quand on l'a touché par la pointe de la démonstration spéculative, en pénétrer la richesse, en égaler davantage le contenu, le voir, le vouloir et l'épouser, *ut bonum* » (p. 13).

Plus d'un lecteur trouvera que tout cela n'est pas fort clair. On comprenait bien les deux conceptions isolées : la fusion a produit une confusion, où l'on ne perçoit plus que le cliquetis des mots. Après deux pages consacrées à exposer la notion nouvelle de la foi, sans que celle-ci y gagne en clarté, l'auteur se résume ainsi :

« La foi nous apparaît donc comme une disposition normale, comme la synthèse de nos puissances de connaître, de vouloir et d'aimer, en face des êtres capables eux-mêmes de science et de bonté, et, au degré suprême, en face de Dieu. Et par là se trouvent fondues deux conceptions de la foi aussi différentes, et, semblait-il (mais ce n'était qu'une

apparence) aussi irréductibles l'une à l'autre que celles dont nous trouvons la formule, par exemple, chez Newman : « La foi est un principe actif qui appréhende des doctrines définies » ; et d'autre part : « Avoir la foi, c'est entrer pratiquement dans le monde invisible, réaliser la présence de Dieu, attendre sa visite, se rendre à lui, s'abandonner entre ses mains » (pp. 15-16).

Ces deux formules, dont nous ne voulons pas discuter l'exactitude, ne semblent pas du tout faites pour être fusionnées en une seule. Il y a une foi spéculative qui se borne à croire, et une foi pratique qui ajoute à la croyance la conduite qu'elle impose. C'est bien de cette dernière qu'il s'agit dans la seconde formule de Newman : or les deux sont séparables de fait. En les fusionnant, on aboutira logiquement à la conclusion que ceux qui n'ont pas les œuvres de la foi, ont perdu la foi elle-même, ce qui est une doctrine condamnée par l'Église (1).

Mais qu'est donc devenue la conception néo-kantienne qu'on allait fusionner avec la conception classique de la foi? L'auteur semble l'avoir perdue de vue, car il n'en subsiste rien dans la fusion.

Ce que les profanes de la théologie sont exposés à retenir de ces préliminaires, c'est que la foi est un mariage de raison et d'amour tout à la fois, contracté par l'âme avec la vérité aimée comme un Être. C'est peu comme initiation à la théorie de l'acte de foi catholique, et c'est encore une erreur de doctrine et de fait. Est-il croyable que tous les convertis se soient laissés émouvoir par la sublime considération de l'amour de Dieu et de la foi « aimée comme un Être? » Ne peut-on pas croire

(1) Conc. Trid. Sess. VI. can. 28. Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amittit; aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva ; aut eum qui fidem sine caritate habet, non esse christianum : anathema sit.

que la plupart des conversions ont eu une origine moins désintéressée? Et qui oserait blâmer l'homme qui se rend à la foi pour le seul motif d'assurer l'avenir de son âme immortelle? C'est une doctrine catholique et définie par le Concile de Trente (1), que le repentir né de la crainte surnaturelle est louable; et dès lors l'analogie de la foi nous oblige d'admettre que la conversion à la foi décidée par des motifs d'intérêt surnaturel n'est pas moins agréable à Dieu. Puisque M. Mallet se réclame de S. Thomas dans les pages suivantes, nous nous permettrons de lui rappeler la distinction entre la foi informe et la foi formée par la charité. La première moins belle sans doute, n'en est pas moins un don de Dieu. S. Thomas le déclare formellement (2).

*
* *

Après seize pages de préliminaires qui n'atteignent point leur but, l'auteur abordo l'examen de l'acte de foi catholique. Ce chapitre embrasse trois questions : arrêtons-nous à la seconde qui traite de la crédibilité de la foi. L'auteur y propose sans détour la doctrine de l'*ancienne* apologétique, et met en première ligne les « preuves de la révélation. »

« Il faut donc bien qu'interviennent, sous une forme naturellement perceptible, des marques spéciales du dessein surnaturel de Dieu et de son action par elle-même mystérieuse, de sa bonté pour ainsi dire anormale (p. 23)..., il faut partir des marques perceptibles, des données particulières « des preuves extérieures de la Révélation, » pour remonter au témoin de l'Éternité, au divin Auteur de notre foi » (p. 24).

Ces preuves, l'auteur les trouve dans les prophéties et les

(1) Sess. XIV, c. IV. Cfr. can. 5 de pænit.
(2) S. Th. 2. 2. q. 4. a. 4.

miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament et surtout dans le fait de l'admirable propagation et de l'invincible stabilité de l'Église avec les notes qui la signalent aux générations comme l'œuvre de Dieu. C'est, on le voit, la pure doctrine du Concile du Vatican, et c'est un grand mérite de la professer à une époque, où des apologistes catholiques, oublieux des anathèmes du Concile du Vatican, ont osé révoquer en doute la valeur du miracle et de la prophétie comme critère de la révélation. Mais quand M. Mallet en vient à étudier ce qu'il appelle « le jugement de *crédentité* » celui par lequel l'homme se décide à donner son assentiment à la vérité dont il a reconnu la crédibilité, l'élément subjectif semble reprendre le dessus sur l'élément objectif. Qu'on en juge par ce passage, où pour le besoin de la cause, l'auteur introduit une distinction vraiment curieuse entre l'obligation de croire considérée *en elle-même* et la même obligation envisagée par *rapport à nous*; alors qu'il ne peut être question que de la seconde, pour la bonne raison que la première ne peut exister.

« Non, l'obligation de croire, fondée *en soi* sur l'autorité du Dieu révélateur, n'est fondée *en nous* ni sur la connaissance de l'objet à croire, ni sur la connaissance des raisons que nous avons de croire à un objet révélé. Non, le rôle de la volonté n'est pas réduit à cette naïveté que « puisque Dieu a parlé, il faut le croire; » ce rôle est infiniment plus complexe et plus profond : il contribue à justifier et à surnaturaliser l'aveu même que Dieu a parlé. Non, il ne suffit pas ici d'invoquer le décret positif de Dieu, quoique ce soit en effet la raison dernière et le vrai fondement objectif du jugement de crédentité; car la question préalable et essentielle à résoudre est celle-ci : ce décret, qu'est-ce qui *m'oblige* à croire volontairement qu'il existe et qu'est-ce qui confère à cette foi volontaire un caractère surnaturel? » (p. 29.)

Remarquons d'abord que l'obligation de croire à la révélation n'exige aucun décret positif de Dieu : elle est une obligation de droit naturel, découlant du fait de la révélation divine. Quand l'homme a reconnu dans l'Église l'œuvre de Dieu, il n'a plus à chercher s'il existe un décret divin l'obligeant à se soumettre à l'Église. Cette obligation ressort du fait même de l'existence de l'Église. Quoi qu'en dise M. Mallet (p. 29) il n'y a ici aucune pétition de principe. Il est vrai, sans doute, que l'obligation *naturelle* de croire à la révélation divine a été sanctionnée par un décret positif de Dieu ; mais l'invoquer ici, c'est, comme on le voit chez l'auteur, compliquer inutilement la théorie. — Mais nous oublions qu'on va nous fournir l'explication du rôle de la volonté, et des motifs qui la déterminent. « Quels sont-ils? » demande l'auteur. « Comment peut-il y avoir de tels motifs? Quel rôle jouent-ils au juste? » (p. 29.) Après deux pages et demie de préliminaires où nous apprenons que « l'effort de ce qu'on a appelé, à tort d'ailleurs (car elle a toujours existé), la *nouvelle* apologétique, s'est attaché surtout à l'étude de ces motifs propres de la volonté » (p. 31) et encore que « la philosophie de l'action se propose justement de mettre en évidence le caractère normal, universel, de ces « exigences, » de ce « *déterminisme de la volonté*, » et d'en indiquer les répercussions inévitables dans la conscience humaine, sous la forme où on ne pourrait y être indifférent ou rebelle sans manquer à la sincérité intérieure et, selon le mot de Newman, sans « pécher contre la lumière » (p. 32), voici enfin la clef de l'énigme :

» Quels sont en effet ces motifs, sinon l'attention qu'aucun homme ne peut légitimement refuser, la conscience de plus en plus claire que la réflexion, l'expérience de la vie donnent à tous, dès qu'il s'agit des questions qui agitent infailliblement l'esprit et le cœur de l'homme, pour répondre aux

grands *postulata* de la nature humaine sur le mal, la douleur, la mort et la fin. Sur son avenir et son éternité, l'homme veut entendre le témoin de l'éternité... » (p. 32.)

Si nous saisissons bien la pensée de l'auteur dans cet entassement d'énoncés vagues, les motifs qui décident la volonté ne sont autres que les grands intérêts de l'âme. Très bien! mais nous voilà assez loin de la foi mariage d'amour. Et c'est à cela qu'aboutissent les efforts de l'écrivain continués en plusieurs pages! Mais qu'y a-t-il donc là qui ne fut connu depuis longtemps? Si S. Thomas n'est pas fort explicite sur la question, d'autres après lui se sont inquiétés des motifs qui peuvent décider la volonté à soumettre l'intelligence à la foi, comme on peut le voir dans Lugo (1).

Dans la suite l'auteur reprend la thèse de la foi mariage d'amour. La foi « c'est sans doute l'obéissance raisonnée, mais c'est aussi l'aveu intérieur, le *culte spirituel* (et tel est le sens authentique du texte de S. Paul), qui ne se contente pas de soumettre autoritairement la raison aux raisons naturelles de croire, mais qui ouvre amoureusement la raison à la raison surnaturelle de la foi... « religion d'autorité que la foi catholique, oui : mais aussi religion de divine liberté et d'amour « déifiant. » (pp. 35-36).

Si l'auteur veut dire que la foi n'existe pas sans l'amour, nous devons renouveler les graves réserves exprimées plus haut. Encore une fois, si la foi mariage d'amour est plus parfaite, la foi mariage de raison n'en est pas moins fort catholique. Et ici encore nous devons inviter l'auteur à relire attentivement l'article de S. Thomas (2) où il a puisé la formule « *caritas est forma fidei* » qu'il invoque à tort en faveur de sa conception. L'article suivant de la Somme tran-

(1) *De virtute fidei divinæ*. Disp. x.
(2) S. Th. 2. 2. q. 4. a. 3.

cherait au besoin la question avec toute la clarté désirable. On y voit que la foi et la charité sont essentiellement séparables, ce qu'il faut bien admettre pour ne point reproduire une vieille erreur condamnée suivant laquelle la perte de la charité entraînerait celle de la foi (1).

C'est bien cette confusion de la foi et de la charité qui a inspiré des énoncés comme celui-ci : La foi « consiste essentiellement dans la synthèse divinement formée en l'homme et humainement rapportée à Dieu d'un don surnaturel et d'une démarche intellectuelle et morale... Une foi qui est la tradition totale de l'homme à Dieu... » (p. 39). C'est cette confusion qui obscurcit déjà les premières définitions de la foi signalées dans les préliminaires.

Un point essentiel dans l'étude de l'acte de foi et que l'auteur effleure à peine, c'est la nécessité de l'intervention de la volonté. On ne peut se contenter de dire que « de l'avis commun, il ne suffit pas de voir qu'il est raisonnable de croire pour avoir la foi. » Il semble en effet que la connaissance du témoignage divin jointe à celle de la véracité de Dieu doit entraîner nécessairement l'assentiment de l'intelligence : et voilà pourquoi il fallait montrer que cette double connaissance qui ôte à l'homme la liberté *morale* de croire lui laisse cependant la liberté physique d'adhérer au témoignage divin ou de le rejeter. Ajoutons qu'il ne s'agit pas ici d'un « *avis commun* » mais d'une vérité de foi définie au Concile du Vatican (2).

*
* *

Dans les deux derniers chapitres, M. Mallet traite de l'autonomie et de la dépendance de la science, et de ses

(1) Cfr. Conc. Trid. Sess. vi. can. 28 (reproduit plus haut),

(2) Canones iii. De fide. § 5. Si quis dixerit assensum fidei christianæ non esse liberum, sed argumentis humanæ rationis necessario produci... anathema sit.

relations normales avec la foi. Dans l'intérêt de la brièveté, nous nous contenterons de relever quelques affirmations étranges ou risquées dans le dernier chapitre.

« Quelle est, en ce qui touche la foi, l'origine ordinaire des illusions troublantes? » Parmi plusieurs causes vaguement indiquées, M. Mallet signale « ce zèle plus ardent qu'éclairé qui par principe défend toujours les solutions étroites, là même où la sagesse de l'autorité seule divinement assistée ne s'est pas prononcée » (p. 58.) Ce qui semble signifier que les questions théologiques demeurent libres aussi longtemps que n'intervient pas une décision infaillible de l'Église : mais cette idée-là est si large que déjà Pie IX en avait fait la 22e proposition du Syllabus (1). S'il est blâmable d'incliner toujours par principe vers les solutions étroites, la tendance contraire n'est pas non plus sans danger, et le rôle des grands apologistes de l'Église ne s'est jamais borné à la défense des vérités déjà définies. Fera-t-on un reproche à S. Augustin de n'avoir pas attendu les décisions du Saint-Siège pour combattre l'erreur pélagienne? Mais pourquoi remonter si haut? Puisque M. Mallet aime à se rattacher à Mgr Dechamps, il ne doit pas ignorer que le zélé prélat n'a pas attendu le Concile du Vatican pour défendre la solution étroite dans son ouvrage sur l'*Infaillibilité et le Concile général* dont la septième édition parut en 1869.

On ne peut que louer M. Mallet d'avoir dit : « Ne nous laissons pas ébranler dans notre foi par les prétentions prématurées d'une science féconde en hypothèses caduques. » Trop souvent les apologistes se sont pressés d'accorder

(1) Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstriguntur, coarctatur in iis tantum, quæ ab infallibili Ecclesiæ judicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur. — Cfr. le récent décret *Lamentabili* : Ab omni culpa immunes existimandi sunt qui reprobationes Indicis aliisve Sacris Romanis Congregationibus latas nihili pendunt (Prop. 8).

la Bible avec des hypothèses éphémères. Mais nous devons faire des réserves sur ce qui suit : « Et ne dissimulons pas non plus les difficultés sérieuses que les découvertes assurées de la science peuvent opposer à *certaines représentations figuratives, à certaines effigies colorées sous lesquelles plus ou moins longtemps on s'est dépeint les vérités de la foi.* » (p. 61). Est-ce à dire que le progrès des sciences pourra parfois amener une modification du sens que l'Église a toujours donné à tel ou tel dogme? Nous regretterions d'avoir bien interprété la pensée de l'auteur, car nous l'aurions mis en contradiction formelle avec le Concile du Vatican (1). En effet, ne l'oublions pas, suivant ce concile que M. Mallet aime à citer, l'Église infaillible dans ses définitions solennelles, jouit de la même prérogative dans son enseignement de foi proposé par le magistère ordinaire et universel (2). L'auteur ajoute que si les progrès des sciences amènent à porter sur diverses questions bibliques « des conclusions différentes de celles qui avaient cours il y a seulement trente ou quarante ans; loin de s'en trouver ébranlée, la foi ne se rend que mieux compte de l'intime fermeté de sa certitude, de la pureté de son origine divine, du caractère moral de sa substance, de l'étendue variée de ses appuis naturels. » (p. 61). Comment la foi se trouvera-t-elle raffermie par le fait qu'une simple opinion qui ne touchait pas à la foi, est reconnue intenable? C'est ce que l'on ne voit pas. Mais le tort le plus grave de ce passage est de faire accroire aux profanes que des vérités de foi ont été ou sont à la veille d'être ébranlées par les décou-

(1) Canones IV. De fide et ratione. 3. Si quis dixerit fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, anathema sit.

(2) Sess. III. c. 3.

vertes scientifiques : car aucune des questions bibliques énumérées par l'auteur n'avait reçu une solution qui s'imposait à la foi. — Lisons la suite : « Dans les sens anciens auxquels elle (la foi) entend rester scrupuleusement fidèle, elle voit ainsi apparaître de mieux en mieux l'intention spirituelle. » Mais si l'on entend rester scrupuleusement fidèle aux sens anciens, à quoi tendent, « *ces difficultés qu'il ne faut pas dissimuler* » et ces « *conclusions différentes que peuvent amener les progrès des sciences.* » Les découvertes scientifiques auraient-elles pour effet immédiat de mieux nous éclairer sur « l'*intention spirituelle* » des énoncés bibliques? Réduit à deviner la pensée de l'écrivain, je croirais qu'il entend parler de l'explication *fabuleuse* ou *légendaire* de l'Écriture. Celle-ci en effet maintient les sens anciens de la Bible, mais en sacrifiant leur valeur *historique* pour n'y voir que « l'*intention spirituelle* ». Ceci serait fort clair, mais on sait que le S. Siège n'est point favorable à cette exégèse. Il est intéressant d'apprendre de M. Mallet pourquoi « la foi n'a jamais à redouter d'être amenée à se contredire. » C'est que « la *méthode ascétique* qui, dans l'âme du juste qui vit de sa foi, comme dans la Tradition de l'Église, a toujours soutenu la méthode spéculative, est tellement fondée sur l'expérience, sur la raison, sur l'autorité de Dieu, que les plus grandes rénovations scientifiques laissent intact l'esprit dont elle s'inspire, » (p. 61). Ce sauvetage par l'*ascétisme* est aussi curieux qu'inattendu ; et encore une fois la pensée de l'écrivain n'est pas saisissable. En voici une qui est claire et qui mérite d'être signalée aux lecteurs : « C'est quand on s'imagine que *la foi est un catalogue de notions ou de faits à accepter sur le vu d'une estampille*, qu'on risque de la perdre sous l'influence de ce sophisme de Renan : « On avait raison de ne pas faire de conces-

sions, puisqu'un seul aveu d'erreur ruine l'édifice de la vérité absolue. » (*Souvenirs*, p. 292). Car c'est d'une telle servitude qu'il a été dit que « la lettre tue » et c'est d'elle qu'on passe trop facilement à la révolte. » (pp. 61-62).

Malgré le texte de S. Paul si étrangement appliqué, beaucoup trouveront inquiétante la condamnation prononcée sur la définition de la foi, exacte dans le fond, malgré la bizarrerie de la forme : et il va de soi qu'en supprimant cette servitude, on supprime du même coup la possibilité de la révolte. Mais on pourrait croire que nous avons mal saisi la pensée de l'auteur; car il nous assure aussitôt qu'il ne faut pas « parler de compromis, de concessions, de conciliation ; » et cela parce qu'il « n'y a point de concessions à faire » et que pour le vrai croyant « les apparences de conflit se résolvent dans la disparition de l'idée même d'un antagonisme. » (p. 62). Nous nous permettons ici une question. Puisqu'il y a, d'après l'auteur, des difficultés sérieuses, qu'est-ce qui fait disparaître l'antagonisme entre la science et la foi? Ne sera-ce pas la nouvelle conception de la foi qui ne sera plus regardée comme un catalogue de notions et de faits à accepter sur le vu d'une estampille? Mais voilà bien pensons-nous, une concession que l'auteur demande. D'ailleurs nous apprenons bientôt après que le vrai croyant « sait gré à la science de provoquer en lui l'effort vivifiant, qui empêchant la stagnation de la pensée et les routines de l'action, l'aide à s'affranchir d'inconscientes étroitesses. » Voilà bien, je pense, une invitation implicite à faire des concessions. Mais quelles sont ces « inconscientes étroitesses? » On aimerait à le savoir exactement. Serait-ce le catalogue de notions et de faits accepté jusqu'ici sur le vu d'une estampille?

On le voit, le vague et l'inintelligible abondent dans la brochure de M. Mallet, et son dernier chapitre est le

moins satisfaisant. Si l'auteur n'apporte pas la lumière qu'il promettait, il pourra en revanche donner à plus d'un profane des notions inexactes. Car bien qu'il se réclame de S. Thomas et du Concile du Vatican, il est par trop manifeste que ni l'un ni l'autre n'ont trouvé en lui un interprète vraiment sûr.

P. SCHEPENS. S. J.

Consultations

I

Quelle observation faut-il faire, quelle réprimande adresser à quelqu'un qui s'accuse en confession d'avoir blasphémé ?

Rép. — Cette question nous a été envoyée du pays flamand. Aussi pensons-nous qu'elle a été suggérée par la déclaration, faite en 1903, par l'Épiscopat belge, sur le sens de l'expression *God verdomme*, très en usage en Hollande et dans les Flandres. Les uns prétendaient que ces mots signifiaient : *Deus damnatus sit*, et y voyaient par conséquent une locution blasphématoire ; les autres soutenaient au contraire que ce n'était qu'une ancienne formule de serment imprécatoire aujourd'hui incomplète : *Deus damnet me*, (*si*, etc.) ; elle n'aurait plus maintenant qu'un sens optatif et exprimerait le souhait de sa propre damnation : souhait qui d'ordinaire n'est pas sérieusement formulé (1).

C'est en ce dernier sens que les Évêques de Belgique tranchèrent la controverse dans un monitoire qui fut lu, par leur ordre, en 1903, dans les églises de leurs diocèses. Voici le texte de ce document (2) :

(1) On peut consulter sur cette discussion et les conclusions pratiques à en déduire l'excellent opuscule du R. P. Brahm : *Dissertatio de formula « G. v. D. Deus damnet me. »* 2a Editio, 1904. Bruxelles, J. De Meester. Cf. *Nouv. Rev. Théol.*, xxx, p. 91 et 375 ; xxxi, pp. 327 et 343.

(2) Ce monitoire était accompagné d'une lettre, conçue en termes à peu près semblables pour tous les diocèses. Voici le texte de Tournai : « Tornaci 1 Decembris 1903. Rev.di Domini ac dilectissimi Cooperatores, Mittimus ad

Par mandement de Sa Grandeur Monseigneur l'Évêque, d'accord avec tous les Évêques de Belgique, nous devons vous donner lecture d'un court mais très important avis. Veuillez y prêter toute votre attention :

Tous les fidèles, spécialement les parents, les maitres et tous ceux qui ont autorité, sont instamment priés de vouloir prêter leur concours le plus efficace au Clergé, à l'effet d'extirper le blasphème, les imprécations, et même l'emploi de toute formule grossière qui y ressemble.

Pareil langage est déshonorant, non seulement pour un chrétien, mais pour tout homme bien élevé.

Cependant il est de toute nécessité de bien faire la distinction entre les formules vraiment blasphématoires et une foule d'autres qui, au vrai sens des mots, ne contiennent pas de blasphème, mais s'emploient, par erreur, comme tel.

Quelques-uns croient, à tort, que par certaine formule flamande, on souhaite la damnation à Dieu, tandis qu'en réalité ces mots signifient : Que Dieu me damne. Ils ne constituent pas par soi une formule blasphématoire, mais une ancienne formule de serment avec imprécation ; et comme cette imprécation ou mauvais souhait se prononce ordinairement sans l'intention réelle de souhaiter la damnation, elle est presque toujours excusable de péché mortel, bien qu'elle soit une manière de parler grossière et plus ou moins coupable d'après les circonstances.

Chrétiens, évitez donc de vous servir de propos semblables, mais ayez horreur surtout des vrais blasphèmes, c'est-à-dire des paroles injurieuses à la Majesté divine ; empêchez sévèrement aussi ceux qui dépendent de vous, de commettre un péché aussi

vos Monitum coram fideli populo legendum tum occasione præprimis missionum, tum alia opportunitate simili data. Prælegatur autem distincte, et iterato si placuerit, ast nihil prorsus addatur aut mutetur.

« Præterea quod longe efficacissimum erit, Confessarii omnes doctrinam, in eodem Monito propositam, diligenter applicent in Sacro Tribunali, nec graventur eamdem cum omni studio ac prudentia pœnitentes edocere. Pueri quoque juxta eam doctrinam, summa tamen cum discretione et prudentia, instituantur in catechesi. »

grave. Toutefois, Nous vous le répétons, ne confondez pas une formule qui n'est pas blasphématoire avec le vrai blasphème ; dans le doute consultez vos confesseurs, afin de ne point pécher par fausse conscience et de ne pas fausser la conscience des autres.

D'un document si autorisé, nous pouvons déduire que :

1° En soi l'expression *God verdomme* n'est pas *blasphématoire* mais seulement *imprécatoire.*

2° Cette imprécation constituerait néanmoins un péché grave *contre la charité envers soi-même*, si elle était proférée sérieusement avec un vrai désir d'être exaucée. Mais le plus souvent cela n'aura pas lieu ; car il est difficile de former sincèrement un pareil vœu (1).

3° Par accident l'expression peut entraîner un péché subjectif de *blasphème*, si le pénitent ignorant son vrai sens, la croit injurieuse à Dieu et volontairement la profère comme telle. Elle renfermerait aussi un *blasphème*, si connaissant sa signification exacte, celui qui la prononce formait le souhait d'être damné *par haine de Dieu et pour être séparé de lui* (2). Elle peut enfin constituer, par suite de l'ignorance de ceux qui nous entendent, un péché de *scandale ;* et dans ce cas il faut juger de sa gravité d'après les principes généraux de cette matière (3).

4° Il y a cependant *malice vénielle* à proférer avec volonté, quoique sans désir vrai d'être exaucé, une locution de soi imprécatoire.

(1) Nous ne voudrions pas cependant nier absolument la possibilité du cas. Il peut arriver par exemple que, dans le paroxysme de la passion, une personne souhaite d'être en enfer pour y retrouver un être aimé qui est mort dans un état coupable. Le souhait peut aussi parfois procéder de la haine de Dieu, comme nous allons avoir occasion de le noter.

(2) Toutefois c'est alors l'intention plutôt que son expression qui est coupable, si rien au dehors ne manifeste le sens blasphématoire.

(3) L'expression sera souvent encore une manifestation de *colère*.

On voit d'après ces données, quelle conduite tenir vis-à-vis du pénitent qui s'accuse d'avoir blasphémé.

Eu égard aux coutumes du pays, il est fort à présumer que par cet aveu il vise l'expression *God verdomme*. C'est ce qu'il faudra d'abord éclaircir.

S'il résulte de ses réponses qu'il avait en vue d'autres expressions vraiment blasphématoires, le confesseur fera les observations que lui suggérera son double rôle de juge et de médecin, c'est-à-dire, qu'il aura soin d'augmenter la contrition et le bon propos, quand il estimera prudemment que les dispositions du coupable ne sont pas suffisantes à son pardon ou à son amendement (1) ; et il lui indiquera en outre quelques moyens faciles et *à sa portée* pour corriger son habitude : par exemple, de réciter une courte invocation de piété, quand il s'aperçoit de sa faute. Toutefois, pour encourager le pénitent à cette réforme, et ne pas lui fausser la conscience, il faut prendre garde d'exagérer sa culpabilité à ses propres yeux : qu'ils sache que ces blasphèmes seuls sont actuellement coupables qui sont volontaires ; il a pu autrefois pécher gravement en prenant l'habitude de blasphémer ; s'il le regrette, c'est une faute passée et pardonnée ; aujourd'hui les blasphèmes demi-volontaires ne sont que véniels. Quant au devoir de se défaire de l'habitude, il y satisfait suffisamment, s'il y met une diligence morale : en pratique cette diligence se manifestera par sa fidélité à employer les moyens que lui suggère son confesseur.

Si au contraire par son accusation le pénitent faisait allusion à la formule *God verdomme*, trois hypothèses sont possibles : ou il en ignore le sens et a péché par fausse

(1) Là où le pénitent est suffisamment disposé et instruit, le confesseur n'est tenu, en rigueur, qu'à imposer la pénitence et à donner l'absolution.

conscience; ou au contraire, il sait qu'elle n'est pas *blasphématoire*, mais il fait son aveu à cause de la malice vénielle de l'*imprécation* ou à cause du *scandale*, de la *colère* qui l'ont accompagnée; ou enfin connaissant la signification de ces mots, il ne s'accuse que par suite d'un reste d'habitudes pénitentielles dont on obtient parfois malaisément que les gens du peuple se corrigent. Quelques courtes questions suffiront à éclaircir le cas (1) : dans la première hypothèse, on formera exactement la conscience du pénitent; dans la seconde, il pourra être bon de rectifier son mode d'accusation, à moins qu'on n'ait lieu de craindre, ce qui arrivera souvent, que ces précisions ne fassent que l'embrouiller; dans la dernière hypothèse, il n'y a guère qu'à laisser passer. Telle nous semble être la marche théorique; en pratique, la connaissance habituelle du pénitent et du milieu permettront souvent d'omettre cette enquête et d'apprécier, sans autre question, la portée de l'accusation.

II

Je vois dans le traité des indulgences par Beringer S. J., que les dizaines du chapelet de sainte Brigitte sont composées d'un *Pater*, d'un *Credo* et de dix *Ave Maria*. Or au Canada je pense que c'est une coutume générale de remplacer le *Credo* par le *Gloria Patri*, comme pour le Rosaire. Ce changement empêche-t-il de gagner les indulgences ?

Rép. — Il y a deux manières de réciter le chapelet de S[te] Brigitte : la plus longue, qui consiste à dire six dizaines, en ajoutant à la fin du chapelet un *Pater* et trois

(1) Par exemple : « Vous l'avez dit pour injurier le bon Dieu? Sans y penser? Parce que vous étiez en colère, une grosse colère? » On sait que souvent il vaut mieux réserver pour la fin de la confession les éclaircissements et avis à donner.

Ave; et la plus courte, où l'on se contente de cinq dizaines et où il n'est pas nécessaire de dire le *Pater* et les trois *Ave* supplémentaires (1). Mais il est exact que dans un cas comme dans l'autre, chaque dizaine se compose non d'un *Pater*, de dix *Ave* et du *Gloria*, mais d'un *Pater*, de dix *Ave* et du Credo. Et ce *Credo* est de rigueur, comme il résulte de cette réponse de la S. Congrégation des Indulgences, en date du 20 Mai 1886, *ad I*.

« Utrum ad lucrandas S. Birgittæ indulgentias cum simplici quinque decadum Rosario (speciatim benedicto) necesse etiam sit in fine cujusque decadis addere *Credo* et post quinque decades præterea adjicere unum *Pater* et tria *Ave Maria*? R. *Ad priorem propositi dubii partem :* Affirmative *quod attinet ad recitationem symboli Apostolici ;* Negative *quod attinet ad recitationem Orationis Dominicæ et trium Angelicarum salutationum.*

L'usage du Canada est donc fautif; et il y a lieu de le modifier. Est-ce à dire cependant que par suite de cette erreur les fidèles jusqu'ici aient été privés du bénéfice des indulgences?

Nous ne dissimulons pas que cette conclusion nous paraît bien dure à admettre. Sans doute les auteurs pensent plus communément qu'une indulgence ne peut être acquise par voie de coutume (2). La raison qu'ils en donnent, c'est que les indulgences étant une libre concession du Souverain Pontife, dépendent uniquement de sa volonté, et nullement de l'usage des fidèles.

Le fait est vrai, mais il ne faut pas perdre de vue

(1) Les deux méthodes suffisent au gain des indulgences : mais celles qui sont attachées à la première méthode sont plus riches. Cf. Beringer, t. I, p. 363, (1e édition).

(2) Cf. Mocchegiani. *Collectio indulgentiarum*, n. 78.

que dans toute coutume légitime il y a consentement du Pape ; car la valeur juridique de la coutume provient de son acquiescement légal donné une fois pour toutes aux coutumes raisonnables de longue durée (1).

Or, si la *concession même* d'une indulgence n'est pas un objet qui puisse être atteint par la coutume, cela est moins évident pour les *conditions mises par le législateur au gain de cette indulgence* : elles forment, pour ainsi dire, la loi de cette concession et on ne voit pas pourquoi cette loi ne pourrait être modifiée, comme toutes les autres lois, par la coutume. La raison intime du droit coutumier n'est-elle pas précisément d'accommoder la loi, dans la mesure convenable, aux habitudes des fidèles et de prévenir par là les inconvénients moraux qui résulteraient d'une inobservance difficile à corriger ? Les indulgences sont des actes de juridiction : or en cette matière l'Église est plutôt portée à suppléer, quand elle le peut, les dommages provenant d'un vice communément ignoré, comme nous le voyons par les principes qui régissent la juridiction *existimata cum errore communi*.

Nous hésitons donc beaucoup à croire que la piété des fidèles du Canada ait été frustrée. Il va sans dire toutefois que l'on ne doit pas omettre pour cela de réformer la pratique ; mais nous pensons qu'il vaut mieux y procéder avec discrétion : c'est-à-dire, indiquer la vraie manière de réciter le chapelet de S[te] Brigitte en insistant sur le remplacement du *Gloria* par le *Credo*, et sans attirer l'attention des fidèles sur le dommage spirituel qui a pu jusqu'ici en résulter.

(1) Cf. DD. in C. *Cum tanto*, *De consuetudine*.

III

Sacerdos, qui omni quaque dominica die in aliquem pagum se confert ad missam festivam celebrandam, aliquot, data occasione, baptizavit infantes. Scit se una vice, diabolo suadente, initio ceremoniæ, intentionem elicuisse *non agendi quod intendit Ecclesia.*

Dubitat utrum ante prolationem formulæ rectam intentionem posuerit. Ratio dubitandi est quia certo scit se in foribus Ecclesiæ dixisse intra se : « Aliis oneratus peccatis, hoc super conscientia mea non habeo ; » at ei non constat utrum illa an alia vice (iterum oborta atque superata tentatione) hujusmodi verba protulerit.

Sacerdos non recordatur quisnam sit infans de quo in casu. Quid agendum ?

Nous devons d'abord dire que si, comme certains détails du cas le font soupçonner, l'ecclésiastique au sujet duquel on consulte, est scrupuleux, il ne faut pas s'arrêter à ses perplexités mais le tranquilliser purement et simplement.

Si au contraire le cas est bien réellement tel qu'on l'expose, il y a, en soi, obligation de réitérer le baptême sous condition. En effet, dans l'hypothèse, le défaut de la première intention est affirmé comme certain, et l'on doute de sa rectification. La validité du sacrement demeure donc seulement probable et il faut la rendre sûre.

Toutefois, en pratique, cette obligation cesse, s'il est moralement impossible de la remplir. C'est une question d'espèces, qu'on n'est guère en état d'apprécier que si l'on en a une connaissance concrète. Tout ce que nous pouvons dire de loin, c'est que la réitération ne paraît praticable qu'autant, qu'en précisant ses souvenirs, le prêtre arrive à restreindre son doute à un très petit nombre de sujets : dans le cas contraire essayer la réitération, ce serait

s'exposer à soulever un trop grave scandale (1). Et même, dans l'hypothèse où l'incertitude ne porterait que sur quelques personnes, il resterait à examiner d'après les circonstances de chaque cas, dans quelle mesure on peut sans imprudence leur découvrir qu'on a des craintes sérieuses sur la manière dont les cérémonies du baptême ont été accomplies, et les engager à le recevoir de nouveau secrètement, pour plus de sûreté.

En cas d'impossibilité, il n'y aura plus qu'à remettre la chose à la miséricorde de Dieu. Il faut espérer que touché par le besoin spirituel et la bonne foi du sujet et par le repentir et les prières du ministre, il suppléera au baptême d'eau par la charité qui inclut le baptême de désir. C'est ce que nous assure Innocent III au ch. bien connu *Apostolicam*, *De presbytero non baptizato*, où il s'appuie sur la doctrine de S. Ambroise, (Oraison funèbre de Valentinien) et de S. Augustin (*De civit Dei*, l. 8, c. XIII, n. 7) : « Presbyterum, quem sine unda baptismatis extremum diem clausisse significasti, quia in sanctæ Matris Ecclesiæ fide et Christi nominis confessione perseveravit, ab originali peccato solutum et cœlestis patriæ gaudium esse adeptum, asserimus incunctanter ».

Dans le cas où l'on réitérerait le baptême, peut-on omettre les cérémonies qui on été régulièrement accomplies et renouveler le seul rite essentiel? En général il suffit, il est vrai, de suppléer ce qui a été omis. Mais quand le sacrement a été vicié par défaut d'intention, nous devons remarquer que ce défaut vicie toute la cérémonie et il devient nécessaire, *sous le rapport de la licéité*, de la réitérer intégralement, à moins toutefois que quelque raison grave n'y fasse obstacle (car alors on se contenterait de l'essentiel) :

(1) Cf. Bucceroni, *Casus*, n° 291 in fine (3e édition).

« Nihilominus, dit Lehmkuhl, cum dubitetur de recta intentione ministri impii, si ille noluit agere nomine Christi et Ecclesiæ in ipso baptismo conferendo, idem noluit quoque ita agere in perficiendis cærimoniis, ac proin satis probabiliter eas ut Ecclesiæ cærimonias non adhibuit, adeoque vi et efficacia eas privavit. Quapropter censeo, *nisi gravis causa obstet*, in *hoc* casu cærimonias non pro lubitu sed omnino esse simul cum baptismo repetendas (1). »

On prendra les cérémonies du baptême des enfants, même pour les adultes; car ce sont celles qu'on prend en cas de réitération quand, dans le premier baptême, il ne s'agissait pas d'un converti. J. B.

(1) *Casus conscientiæ*, t. II, eas. 2°. (Edit. 3°).

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DE L'INQUISITION

Messe durant la nuit de Noël, concession aux pieux établissements et séminaires.

Feria V die 1 Augusti 1907. — SS.mus D. N. D. Pius divina providentia PP. X, in solita audientia R. P. D. Adsessori S. Officii impertita, ad fovendam fidelium pietatem eorumque grati animi sensus excitandos pro ineffabili Divini Verbi Incarnationis mysterio, motu proprio, benigne indulgere dignatus est ut in omnibus et singulis sacrarum virginum monasteriis clausuræ legi subjectis aliisque religiosis institutis, piis domibus et clericorum seminariis, publicum aut privatum Oratorium habentibus cum facultate Sacras species habitualiter ibidem asservandi, sacra nocte Nativitatis D. N. J. C. tres rituales Missæ vel etiam, pro rerum opportunitate, una tantum, servatis servandis, posthac in perpetuum quotannis celebrari Sanctaque Communio omnibus pie petentibus ministrari queat. Devotam vero hujus vel harum Missarum auditionem omnibus adstantibus ad præcepti satisfactionem valere eadem Sanctitas Sua expresse declarari mandavit. Contrariis quibuscumque non obstantibus. PETRUS PALOMBELLI, *S. R. U. I. Notarius.*

Aux termes du droit commun, au moins d'après l'interprétation de la S. Congrégation des Rites (1), on ne doit célébrer durant la Nuit de Noël, sauf dispense, qu'une seule messe, qui doit être chantée et à laquelle les fidèles ne peuvent pas communier. La S. Congrégation des Rites a toujours maintenu fermement cette jurisprudence; il faut bien

(1) Cf. Gavanti, *Thesaurus*, P. IV. tit. III, n. 6.

l'avouer cependant, en de très nombreux diocèses, la piété des prêtres et des fidèles s'y plie difficilement. C'est en vue de favoriser cette piété, que N. S. P. le Pape déclare faire une dérogation à la loi liturgique. Elle est donc, d'après les principes reçus, de large interprétation.

On est autorisé à user de la concession :

1° Dans *les monastères et instituts religieux*, c'est-à-dire, dans les maisons des ordres réguliers à vœux solennels ou des congrégations à vœux simples (1) ; soit de l'un soit de l'autre sexe (2).

2° Dans les *pieuses maisons* « *piis domibus*. » Par ces mots, on entend, en droit canonique, les communautés et établissements érigés en vue d'une œuvre de piété ou de miséricorde, tels que orphelinats, hôpitaux, etc (3). Et comme le décret emploie le mot *piis domibus* et non *religiosis domibus*, nous pensons que le privilège est accordé non seulement à ceux de ces établissements qui auraient été institués par l'autorité ecclésiastique, mais aussi à ceux qui se seraient fondés sans son intervention (4).

3° Dans les *séminaires des clercs*. Ils paraissaient compris dans les mots : *piis domibus* ; mais sans doute on a voulu prévenir toute hésitation. Les petits séminaires peu-

(1) Si l'on voulait, ces mots ne s'appliquent qu'aux instituts où l'on fait des vœux *perpétuels*, on devrait cependant étendre la concession aux instituts à vœux temporaires et même aux communautés où l'on suit, sans faire de vœux, l'observance de la vie religieuse ; car il est permis de les ranger au moins sous les termes de *piis domibus*.

(2) Cf. Ferrerès, *Razon y Fé*, octobre, p. 231.

(3) Les écoles catholiques nous paraissent entrer dans cette catégorie ; car elles sont généralement ouvertes moins dans une pensée de lucre que dans une intention de piété et de miséricorde. A plus forte raison nous étendrions le privilège aux écoles apostoliques, écoles presbytérales, alumnats religieux, etc. Les évêchés sont aussi compris dans l'expression : *Religiosæ domus*.

(4) Schmalzgrueber, l. 3, tit. 36, n. 3.

vent bénéficier, pensons-nous, de l'indult comme les grands séminaires; car ils n'en sont originairement qu'une division.

Le décret ne donne pas les motifs pour lesquels la concession est faite de préférence aux catégories d'établissements que nous venons d'indiquer. Peut-être le Saint-Siège aura-t-il tenu compte de ces deux considérations : d'une part les communautés de ce genre peuvent difficilement se transporter de nuit à la paroisse et par suite elles sont en grande partie privées de la messe de minuit; et d'autre part, leurs chapelles n'étant pas, comme les églises paroissiales, destinées principalement ou au moins uniquement au service des fidèles, il est plus facile d'y régler leur admission et de prévenir ainsi les inconvénients locaux d'une affluence nocturne. Mais il est clair, par les considérants, le but et le dispositif du décret que cette admission est supposée et autorisée.

Une seule condition est mise à l'usage de la concession : il faut que dans la maison il y ait une chapelle publique ou privée, qui, de droit général ou par autorisation légitime particulière, jouisse de la réserve. Le P. Ferrerès pense que l'on peut profiter de la nouvelle faveur dans tous les oratoires (si, dans la même maison, il y en a plusieurs) où l'on aurait la permission de conserver le S. Sacrement; et nous partageons sa manière de voir. Mais, si l'on n'a la réserve que dans une seule chapelle, aurait-on la faculté de célébrer les messes de nuit même dans les autres chapelles de l'établissement? On pourrait faire valoir en faveur de cette interprétation que le décret n'accorde pas le privilège, au moins en termes exprès, *à l'oratoire qui possède la réserve*, mais *à l'établissement dont une chapelle possède la réserve.*

En suite de cette interprétation, et aussi parce qu'aucune restriction n'est apportée quant au nombre de prêtres qui célèbreront, nous ne voudrions pas interdire la célébration

à plusieurs autels à la fois dans la même église, ou la succession des messes de divers prêtres au même autel.

Les fidèles peuvent satisfaire au précepte en assistant à l'une de ces messes. Ils sont aussi admis à y communier.

Cette concession pontificale n'est pas en forme exécutoire : elle est donc acquise de plein droit aux intéressés.

J. B.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Funérailles et droits curiaux.

De Serena, Jurium parochialium circa funera, 23 févr. 1907.
Per summ. prec.

Dans le diocèse de Serena au Chili, la coutume, depuis la sécularisation des cimetières, est de faire les obsèques sans prêtre ni aucune cérémonie religieuse. Parfois cependant plusieurs mois ou même plusieurs années après, la famille demande un service dit d'*enterrement* ou de *funérailles*, qui consiste dans la messe des morts avec ou sans nocturne. Les familles, en grand nombre, choisissent pour ce service Notre-Dame d'Andacollo, paroisse et sanctuaire vénéré dans tout le Chili. Un curé voisin, le curé de Recoleta, jugeant ses droits lésés par cet usage, réclama du curé d'Andacollo auprès de la Curie épiscopale, la restitution des émoluments perçus des paroissiens de Recoleta à l'occasion de ces services. La curie condamna, le 9 novembre 1905, le curé d'Andacollo à restituer la quarte funéraire pour les services célébrés par volonté du défunt, et l'intégralité des émoluments pour ceux demandés par la famille (1).

(1) Il existait une ordonnance épiscopale du 11 novembre 1885 pour tout le diocèse en vertu de laquelle chaque fois que les obsèques solennelles d'un défunt avaient lieu hors de sa paroisse on devait payer au curé de celle-ci les droits de funérailles solennelles prescrits par le tarif diocésain. A l'occasion

Sur appel du curé d'Andacollo, les deux doutes suivants furen posés à la Congrégation du Concile : 1° *An suffragia quæ sub nomine « entierros » in diœcesi de Serena celebrantur pro defunctis, elapsis pluribus mensibus imo et annis post mortem, sint dicenda vera funera ad sensum canonicum ac proinde censenda jura parochialia.* 2° *An parochus de Andacollo teneatur in casu aliquid restituere parocho de Recoleta?* Le 23 février 1907 la S. Congrégation répondit : « *Attentis peculiaribus circumstantiis servetur in posterum regula statuta in* Barcinonensi 24 julii 1905. *Quo vero ad præteritum neminem esse inquietandum : et Episcopus opportune instruat et hortetur fideles ad suffragia defunctorum quamprimum explenda.* La sentence *in Barcinonensi* était ainsi conçue : *In posterum prima funebris missa post obitum fiat aut in propria defuncti parœcia aut in cathedrali* (1) *et quatenus in alia ecclesia legitime celebratur, parocho proprio solvatur quarta funeraria.*

Il est hors de controverse qu'en principe les obsèques doivent être faites par le propre curé du défunt, sauf exceptions prévues dans le droit ; l'une de ces exceptions se vérifie quand le défunt

de l'affaire d'Andacollo, le promoteur fiscal de l'évêché fit observer que cette disposition était formellement contraire au droit ecclésiastique ; car, au préjudice du droit d'élire sépulture, elle obligeait les fidèles, en l'hypothèse, à acquitter doubles frais. Par nouvelle ordonnance du 17 novembre 1905, l'évêque déclara qu'on devait entendre le décret de 1885 du cas où le défunt n'aurait pas choisi sépulture : sinon, il suffisait de payer la portion canonique. Et c'est en suite de cette déclaration que fut rendue la sentence actuelle. D'où le rapport de la Congrégation du Concile remarque le caractère litigieux d'une sentence basée tout entière sur une déclaration qui est intervenue au cours du procès : en s'appuyant sur elle, le juge ne lui donne-t-il pas une force rétroactive, et de plus ne s'écarte-t-il pas de la règle de procédure : *Ut lite pendente nihil innovetur ?* Il ne s'agit pas en effet ici d'une déclaration purement compréhensive. Cependant le rapport n'insiste pas sur ce moyen.

(1) Ce mot vise un privilège tout spécial du Chapitre de Barcelone, confirmé par une coutume plus que centenaire : ce chapitre exerce certaines fonctions paroissiales et notamment le droit de funérailles sur tous les fidèles sans réserve de quarte funéraire au propre curé.

a légitimement élu ailleurs sépulture; mais, même dans ce cas, le propre curé a régulièrement droit à lever le corps et à le conduire à l'église et il perçoit sinon tous les émoluments, du moins la quarte funéraire. D'autre part il est certain que le propre curé n'a aucun droit sur *les simples suffrages* ou pieuses cérémonies faites pour un défunt *sans relations avec les obsèques :* telles sont les messes que les fidèles demandent pour les défunts dans le courant de l'année, et même les messes *in die tertia et septima*, ainsi que les messes du bout du mois et du bout de l'an. On doit appliquer la même doctrine aux services funéraires qui se célébreraient *après que les obsèques auraient été faites une première fois* (1).

Toute la question était de savoir si dans le cas d'Andacollo les services devaient être regardés comme de simples suffrages indépendants des obsèques ou comme une cérémonie ayant une relation avec elles. Or le nom qu'on a l'usage de leur donner, *funérailles ou enterrements*, montre que dans la pensée des familles ils suppléent aux obsèques qui n'ont pas été célébrées. On comprend donc que la Congrégation ait assimilé ce cas à celui de Barcelone, qui lui avait été soumis en 1905. A Barcelone, en effet, par suite des prescriptions de la loi espagnole qui interdit de faire entrer le corps à l'église, on se contente de le bénir à la porte de l'édifice sacré; puis, un, deux ou trois jours après, et même plus tard encore, on célèbre les obsèques.

On le voit, dans les deux cas, à Andacollo comme à Barcelone, les circonstances spéciales de la cause montrent que généralement l'intention qui motive la célébration de la messe est de suppléer les honneurs funéraires omis.

C'est sans doute à cause de cette présomption que la Congrétion a traité cette messe comme messe d'obsèques, et l'a assu-

(1) S. Congr. Conc. in *Barcinonem jurium parochialium* 27 Augusti 1904; et S. Congr. Episcop. et Regular. *Tusculana Exemptionis ac jurium* 13 Maii 1904. — Cf. S. Congr. Rituum 13 Maii 1879 ad I, **3494**; 29 nov. 1901; 24 januarii 1912 (Cf. *Revue Théologique Française*, nov. 1905, t. x p. 668.)

jétie à la quarte funéraire. Notons toutefois qu'elle n'a pas fixé ce point d'une façon absolue mais qu'elle a mis à cette solution deux conditions : 1° qu'il s'agirait de la première messe célébrée depuis la mort du défunt : car, nous l'avons dit, une fois les obsèques accomplies, les services ultérieurs ne relèvent plus du propre curé, et par suite la portion canonique n'est pas due ; 2° que la célébration de la première messe après le décès se produirait *légitimement*, car sans cela l'église de la célébration devrait à la paroisse du défunt non la quarte mais la totalité des droits funéraires. Pour savoir dans chaque cas si cette célébration est légitime, il faut se rapporter aux principes qui régissent la célébration des obsèques hors de la paroisse (1).

C'est sans doute parce qu'il était très difficile de déterminer l'application de ces principes à l'égard des messes dites jusqu'à ce jour à Andacollo, que la S. Congrégation a laissé, *quant au passé*, les choses en l'état, sans vouloir inquiéter personne.

D'après tout ce que nous venons de dire, on ne pourrait, croyons-nous, déduire de cette cause particulière une règle générale pour tous les cas où une première messe serait demandée après le décès : il faudra, dans chaque cas, juger d'après les circonstances si cette messe a le caractère d'obsèques. Telles sont les messes qui, aux termes du Décret général de la Congrégation des Rites, du 9 décembre 1891 (**3755**), se célèbrent, dans les deux jours, quand pour une cause grave le cadavre a dû être inhumé sans être porté à l'église.

S. CONGRÉGATION DES RITES

I

Calendrier des chapelles des communautés de Tertiaires.

DUBIUM.

A Sacrorum Rituum Congregatione nuper expostulatum est :

I. An Sorores tertiariæ Ordinum Regularium Ordinariis

(1) L'un de ces cas est celui de l'élection de sépulture. (Cf. Many.)

locorum subjectæ, quæ in Communitate vivunt, vota simplicia nuncupant et tantummodo Officium parvum B. M. V. recitant, teneantur in propria Ecclesia, seu Oratorio, sequi Kalendarium respectivi Ordinis, relicto Kalendario diœcesano, quo, annuente ac præcipiente loci Ordinario, a diuturno tempore usque in præsens utuntur?

Et quatenus Negative,

II. An eædem Sorores prædictum Kalendarium diœcesanum adhibentes participent omnes indulgentias quæ a Romanis Pontificibus directe concessæ sunt tantum respectivis Ordinibus eorumque Ecclesiis?

Et sacra eadem Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, exquisito Commissionis liturgicæ suffragio, attentisque decretis Sacrarum Congregationum Rituum et Indulgentiarum, ita respondendum censuit :

Ad I. *Negative.*

Ad II. *Affirmative. Serventur autem decreta præsertim S. R. C., n. 3862* Urbis et Orbis, *9 Decembris 1895* (1), *et S. C. Indul. et Sacr. Reliq.* De Indulgentiis Tertiariorum, *28 Augusti 1903* (2).

Atque ita rescripsit ac declaravit.

Die 10 Maii 1907.

S. Card. CRETONI, *Præf.*

L. ✠ S.

† D. PANICI, Archiep. Laod. *Secret.*

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, t. XXVIII, pp. 89, 167, 307. — C'est le décret concernant la célébration de la messe dans une église étrangère.

(2) *Ibid.*, t. XXXVI, pp. 169-170. D'après ce décret, les communautés de Tertiaires, pourvu qu'elles soient légitimement agrégées à l'Ordre dont elles portent le nom et l'habit, participent à toutes les indulgences accordées au 1er et 2e Ordre, mais seulement *par concession directe ;* leurs églises jouissent des mêmes indulgences que les églises du 1er et du 2e Ordre de leur famille religieuse; mais les indulgences dont jouissaient autrefois ces tertiaires sont réservées aux tertiaires séculiers.

La *Revue* a publié en son temps (1) un rescrit en faveur de l'Ordre des Frères Mineurs, étendu plus tard aux RR. PP. Capucins (2). D'après ces deux rescrits, le privilège accordé par la bulle de Pie VI, *Religiosos Ordines*, du 6 Septembre 1785, s'appliquait non seulement aux religieuses du Tiers Ordre régulier et aux personnes religieuses de n'importe quel institut en union ou en dépendance quelconque dans son origine ou son développement avec l'Ordre des Frères Mineurs, qui réciteraient le bréviaire, mais encore à celles qui réciteraient seulement l'office de la Sainte Vierge et d'autres prières. Par suite la faculté d'adopter le calendrier Séraphique était étendue à toutes les Congrégations de Tertiaires, même à celles qui ne récitent que le Petit office et d'autres prières.

On pouvait se demander si ces dispositions constituaient un privilège, ou étaient une norme générale imposée à ces instituts. Telle paraît être la raison des doutes posés.

La S. Congrégation répond équivalemment que les rescrits cités constituent un privilège facultatif. En d'autres termes, ces instituts peuvent adopter le calendrier de l'ordre auquel ils appartiennent, mais il n'y sont pas tenus. Il s'agit, il ne faut pas l'oublier, de congrégations à vœux simples, sous la juridiction entière de l'Ordinaire et qui ont adopté, avec son approbation, le calendrier diocésain.

La S. Congrégation rappelle ensuite l'obligation, pour les prêtres qui célèbrent dans ces oratoires, de tenir compte du calendrier adopté, quel qu'il soit, conformément aux règles tracées par le décret 3862. Elle indique aussi la nature des indulgences accordées à ces églises ou oratoires : ce sont

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, t. XXXVI, p. 550. Cf. le Commentaire, *Revue Théologique Française*, t. X, pp. 22-27.

(2) *Revue Théologique Française*, t. XI, p. 408 ; Rescrit du 22 janvier 1906.

celles des églises de l'Ordre, et non celles des Fraternités de Tiers-Ordre séculier.

Fr. ROBERT TRILHE S. O. Cist.

II

Doutes divers concernant le rite des Camaldules : Offices de la Purification, du dimanche des Rameaux, de la Semaine Sainte. — Aspersion. — Procession. — Expositions et saluts du Saint-Sacrement. — Messe, etc.

EREMITARUM CAMALDULENSIUM MONTIS CORONÆ

Redactor Kalendarii Eremitarum Camaldulensium Montis Coronæ, de Superioris generalis consensu, a Sacrorum Rituum Congregatione solutionem insequentium dubiorum humillime imploravit; nempe :

I. Utrum Celebrans, in die Purificationis ac Dominica Palmarum, completa candelarum aut ramorum distributione, debeat pro ineunda Processione incensum ponere in cornu Epistolæ, ubi jam reperitur, cum ibi orationem ultimam recitarit; an potius debeat se prius ad medium altaris pro thuris benedictione conferre?

II. Utrum in die Purificationis ac Dominica Palmarum, postquam dictum fuerit *Procedamus in pace*, Celebrans e suppedaneo in planum descendens debeat ad altare conversus debitam ei reverentiam facere ; an potius, utpote inchoata a præfatis verbis Processione, debeat conversionem ad altare et omnem ei reverentiam omittere?

III. Utrum Celebrans recedens ab altari ad abacum ut alia sumat paramenta, et ab abaco ad altare revertens, uti contingit singulis diebus Dominicis post aspersionem aquæ lustralis atque post Processionem in festo Purificationis ac Dominica Palmarum, genuflexionem in plano præstare debeat, si Sanctissimum Sacramentum in tabernaculo reperiatur inclusum; an potius in infimo altaris gradu?

IV. Quum ob specialia locorum adjuncta nonnulli ad excipiendam aquæ lustralis aspersionem sat proxime altari reperiantur, num Celebrans, qui a pedibus altaris non recedit, sed tantum se vertit consistens aliquantum a latere Evangelii, debeat in medio ad altare reversus genuflexionem agere, si in tabernaculo Sanctissimum Sacramentum reperiatur inclusum, uti præscribit Rubrica subdiacono, qui accepta patena ad medium e cornu Epistolæ se confert in plano permansurus?

V. Quum Missalis Rubrica unice dicat esse cantanda *Improperia* ad functionem in feria VI in Parasceve, neque innuat eadem *Improperia* et reliqua esse a sacerdote recitanda; num exinde legitime concludatur sacerdotem ad *Improperia* et reliqua legenda non teneri?

VI. Ubi in ultimo Triduo Majoris Hebdomadæ removeri solet aqua lustralis a vasis ecclesiæ, num Sabbato Sancto, in quibus ecclesiis fons baptismalis non benedicitur, eadem aqua lustralis in sacrario ante functionem benedici debeat, ut possit in ecclesiæ vasis poni post Litaniarum ℣. *Peccatores*, dum festive ad celebrandam missam paratur altare?

VII. Utrum in Sabbato Sancto cereus paschalis ita poni debeat, ut crux populum respiciat, an latus Epistolæ, in quo Celebrans reperitur?

VIII. Dum in eodem Sabbato Sancto ad legile canitur paschale præconium, quo loco et quorsus vertere facies debeant Celebrans scil., diaconus præconium cantaturus, et adstantes a dextris ejusdem clericus cum cruce ac thuriferarius, et a sinistris duo acolythi, qui respective arundinem et grana thuris tenent?

IX. Cum Cæremoniale Episcoporum lib. II, cap. XXII, n. 11 præscribat, ut in extinguendis ad Matutinum Tenebrarum cereis, alternatim incipiatur a cornu Evangelii; quænam norma tenenda est in accendendis et extinguendis altaris cereis pro alia quavis occasione?

X. Quoties exposito Sanctissimo Sacramento canitur hymnus *Te Deum* in omnibus functionibus, expresse per Rubricas et decreta non directis, ac datur in fine cum eodem Sanctissimo

Benedictio : utrum versiculi, qui citantur in decreto Sacræ Rituum Congregationis 11 Septembris 1847, *Veronen* , n. 2956 ad III, dici cum oratione *Deus, cujus misericordiæ* debeant ante hymnum *Tantum ergo;* an potius duo hymni sint conjungendi et absolvendi cum solo versiculo *Panem de cœlo* et duabus orationibus Sanctissimi Sacramenti et actionis gratiarum sub una conclusione?

XI. Quoties Processio pro gratiarum actione locum habuerit, num post hymnum Ambrosianum dici debeant omnes versiculi cum tribus orationibus in Rituali Romano designatis; an tantum recitari possint versus aliqui et unica oratio, prouti in decreto 11 Septembris 1847, *Veronen.*, n. 2956 ad III, indicatur?

XII. Num sacerdos missam celebrans coram Sanctissimo Sacramento exposito, si Missale ad aliud altaris cornu transfert, debeat genefluxionem agere dum transit ante medium altaris, illucque dum revertitur *Munda cor meum* dicturus?

XIII. Utrum Celebrans, reportato ad altare post Processionem Sanctissimo Sacramento, aut feria V et VI Majoris Hebdomadæ allato calice Sanctissimam eamdem Eucharistiam continente, debeat supremum altaris gradum ante suppedaneum conscendere, ut ostensorium et calicem diacono, vel alteri sacerdoti, si absque ministris celebraverit, stando porrigat; an potius debeat in plano ante ultimum altaris gradum consistere, ac tradito Sanctissimo Sacramento vel calice, genuflexionem simplicem in plano præmittens, utrumque genu flectere, in infimo gradu altaris, sicque genuflexus illic manere usque dum tempus thuris imponendi adfuerit?

XIV. Num diaconus aut alius sacerdos, qui post Processionem accipit de manu Celebrantis ostensorium, aut feria V ac VI Majoris Hebdomadæ calicem cum Sanctissimo Sacramento, genuflexionem utroque genu peragere debeat in plano ante gradus altaris, et inclinatione capitis Sanctissimum adorare, antequam ostensorium vel calicem a Celebrante recipiat?

XV. Num aliis ac præsertim sacerdotibus sacristis valeat permitti, ut hostiam super patena collocent pro missa ab aliis celebranda, non obstante Rubrica Missalis Romani *Ritus servandus*

in celebratione missæ, tit. I. n. 1, quæ collocationem hostiæ totamque instructionem calicis sacerdoti missam celebraturo reservat?

XVI. Num retineri possit antiquissimus usus, ut in Processionibus intra claustra peragendis candelabra a duobus in habitu chorali Religiosis deferantur, qui acolythorum vices cum crucifero expleant?

XVII. Quoties functiones in Sabbato Sancto sine sacris ministris peragantur, utrum sacerdos debeat incensum ponere ac benedicere pro subsequenti Processione, in qua canitur *Lumen Christi*, ac pro paschali præconio antequam diaconalia coloris albi paramenta sumat; an vero postquam eadem diaconalia sumpserit indumenta?

XVIII. Quonam vocis tono dici debeant feria VI in Parasceve verba sive orationes *Incensum istud...*, *Perceptio corporis tui...*, *Panem cœlestem...*, *Corpus Domini nostri Jesu Christi...* et *Quod ore...?*

XIX. Num servari antiquissimus possit usus, ut clericus thuriferarius exhibeat genuflexus thuribulum Celebranti, saltem quando Celebrans est Prælatus, ac præsertim generalis Superior?

Sacra porro Rituum Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, exquisito Commissionis Liturgicæ suffragio omnibusque maturo examine perpensis, rescribendum censuit :

In voto Commissionis juxta sequentes resolutiones :

Ad I. *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.*

Ad II. *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.*

Ad III. *Negative, ad primam partem ; affirmative, ad secundam.*

Ad IV. *Si a latere Evangelii et a pedibus altaris non elongetur, genuflexionem ac reverentiam omittit, ad mentem decreti 9 Junii 1889*, Plurium diœcesium *n. 4027 ad II et III* (1).

Ad V. *Negative, juxta praxim ubique receptam, et normam*

(1) *Nouv. Rev. Théol.*, t. xxxii, p. 325.

communiter exigentem ut sacerdos legat quidquid in choro concinitur.

Ad VI. *Affirmative, ubi unus adest sacerdos; secus privatim ab alio sacerdote in sacrario post expletas Prophetias.*

Ad VII. *Negative, ad primam partem; affirmative, ad secundam, durante præconio paschali, juxta* Cæremoniale Episcoporum, *lib. II, cap. XXVII, n. 10* (1); *sed post præconium crux eadem semper populum respiciat.*

Ad VIII. *Præconium paschale eodem loco ac Evangelium in missa cani debet, et diaconus cum reliquis ministris lineam rectam efforment, omnesque ad librum faciem convertant, latera dextera altari obversa tenentes; facie crucifixi Celebrantem respiciente, prout in* Cæremoniali Episcoporum, *lib. II, cap. XXVII, n. 10, ordinatur* (2).

Ad IX. *Altaris cerei ita sunt accendendi, ut incipiatur ab illo, qui cruci proximius reperitur in cornu Epistolæ, postea servato ordine reliqui duo in eodem cornu existentes; ac deinde accenduntur reliqui cerei in cornu Evangelii extantes, incipiendo item ab eo, qui cruci proprior est usque ad ultimum in eodem cornu oppositum. In extinguendis autem iisdem cereis ordo invertitur, atque incipitur in cornu Evangelii a cereo, qui a cruce remotior est ad illum qui proprior; dein vero a parte Epistolæ, eadem regula eodemque servato ordine.*

Ad X. *Affirmative, ad primam partem; negative, ad secundam.*

Ad XI. *Affirmative, ad primam partem; negative, ad secundam.*

Ad XII. *Negative, ad primam partem, sed tantum caput inclinet; affirmative, ad secundam.*

(1) « Diaconus... infigit quinque grana incensi in cereo *in modum crucis quæ respiciat faciem episcopi...* »

(2) « Diaconus... accedit... ad legile; ponit super eo librum apertum... Ministri circa legile locantur hoc pacto. Subdiaconus cum cruce versa ad episcopum, et acolythus thuriferarius stant a dextris ipsius diaconi : acolythus cum arundine, et alter cum granis incensi a sinistris, vertentes facies prout ipse diaconus. » Quant au célébrant il est tourné vers le diacre.

Ad XIII. *Negative, ad primam partem; affirmative, ad secundam, juxta* Cæremoniale Episcoporum, *lib. II, cap. XXIII, n. 13, cap. XXV, n. 32, cap. XXVI, n. 16, et cap. XXXIII, n. 24; et supremus altaris gradus, in primo et quarto ex citatis Cæremonialis locis, primus in ascensione et ultimus in descensione intelligatur* (1).

Ad XIV. *Affirmative ad utrumque, juxta* Cæremoniale Episcoporum, *lib. II, cap. XXV, n. 32, cap. XXVI, n. 16, et cap. XXXIII, n. 24* (2).

(1) Cette interprétation du Cérémonial des Évêques est à remarquer, car elle met d'accord ces passages *en apparence* inconciliables. Elle amènera de plus sans doute une correction du texte dans le même sens. Mais y avait-il vraiment contradiction entre les divers passages, comme parait le supposer l'auteur de la question? Il est permis d'en douter. Dans les chapitres XXV et XXVI (ll. cc.) l'évêque remet le Saint-Sacrement au diacre (ou au célébrant), qui se tient à genoux *ante gradus altaris;* les chapitres XXIII et XXXIII précisent que l'évêque se trouve, au moment où il remet le Saint-Sacrement au ministre *ante* ou *ad supremum altaris gradum.* On le voit, dans les deux premiers cas, c'est la place du ministre qui est désignée : tandis que dans les deux autres, c'est celle de l'évêque. Il faut ajouter que la place de l'évêque et celle du ministre sont dans tous les cas corrélatives : celui qui donne le Saint-Sacrement ne peut que se trouver devant celui qui le reçoit et tout près. Par conséquent, si par les mots *ante gradus altaris*, il faut entendre avec l'auteur du doute que le ministre est à genoux en avant des degrés *in plano capellæ*, l'évêque ne doit pas monter devant le marchepied ou le plus haut degré, et alors ces deux passages établissent une manière d'accomplir la cérémonie différente de celle qui est indiquée aux chapitres XXIII et XXXIII. Mais si avec Martinucci (*Manuale sacr. cærem.*, l. vi, c. xxxiv, n. 107) on admet que le diacre est à genoux sur le marchepied ou sur les degrés ayant les degrés devant lui (*ante gradus altaris*) à demi tourné vers l'évêque, il n'y a plus aucune contradiction. La S. Congrégation parait adopter le premier sens et dès lors il était nécessaire d'entendre le *supremus gradus altaris* des chapitres XXIII et XXXIII comme l'explique la réponse; mais c'est faire violence au texte, car dès lors il faudra admettre que l'expression *ad supremum gradum* au chapitre XXXIII, n. 24, indiquera le même degré qui quelques lignes plus bas, n. 26, est désigné par les mots *in infimo gradu altaris*. On voit que la réponse actuelle, si elle est maintenue, nécessitera une correction du texte.

(2) Ici encore l'auteur du doute, plein de zèle pour la multiplication des

Ad XV. *Affirmative, dummodo qui id peragit prima saltem tonsura sit initiatus juxta decretum 23 Novembris 1906* (1), *vel alias privilegium Apostolicum obtinuerit vasa sacra tangendi; sed consulendum Celebranti, ut ipse calicis instructionem et alia secundum Rubricas exequatur.*

Ad XVI. *Negative, et acolythi superpelliceum gerant, utpote officium suum exercituri erga crucem, quæ in Processionibus delata locum altaris obtinet.*

Ad XVII. *Negative, ad primam partem; affirmative, ad secundam, juxta* Memoriale Rituum Benedicti XIII, *tit. VI, cap. II, § 1, n. 11, 13.*

Ad XVIII. *Tono ad missam solemnem ordinariam consueto juxta* Memoriale Rituum Benedicti XIII, *tit. V, cap. II, § IV, n. 7-25.*

Ad XIX. *Affirmative si agatur de Prælatis tantum Provincialibus et Generalibus, qui celebrent in ecclesiis sibi respective subjectis et ab Ordinarii locorum jurisdictione exemptis; nisi tamen missa vel officium vel functio coram Sanctissimo exposito celebretur.*

cérémonies, propose de faire faire par le diacre ou le prêtre, qui reçoit le Saint-Sacrement au retour de la procession, une génuflexion à deux genoux avec profonde inclination de tête. Veut-il par là, que le diacre se mette d'abord à deux genoux devant le celébrant et incline la tête, puis se relève et se remette immédiatement à genoux pour recevoir le Saint-Sacrement? S'il en est ainsi, la S. Congrégation refuse de le suivre : car tout en répondant affirmativement, elle se réfère au cérémonial; elle se contente donc par le fait de prescrire ce qu'ordonne le cérémonial, c'est-à-dire de se mettre à genoux pour recevoir le Saint-Sacrement, sans génuflexion préalable. L'auteur du doute interprétait dans un sens matériel les mots *cum debita reverentia* (c. XXXIII, n. 24), qui remplacés par l'adverbe *reverenter* dans les passages parallèles (cc. XXV, 32 ; XXVI, 16) nous paraissent signifier *avec le respect convenable*, et nullement *en faisant une révérence convenable*. La S. Congrégation corrobore de son autorité cette seconde interprétation, et prescrit une inclination de tête.

(1) Voir plus haut, p. 165.

Atque ita rescripsit, et ab Eremitis Camaldulensibus Montis Coronæ servari mandavit (1).

Die 1 Februarii 1907.

D. Card. CRETONI, *Præf.*

L. ✠ S.

† D. PANICI, Archiep. Laod., *Secretarius.*

(1) « Clausula finalis, qua responsa ab Eremitis Montis coronæ servanda præcipiuntur, satis parum est consueta. Opinio tamen communis tenet responsis particularibus obligari eos ad quos diriguntur. Mens itaque Congregationis hæc fuisse videtur, ut expressius significaret rescriptum esse particulare, nec minuta ista aliis hoc decreto indirecte imponi. » VERMEERSCH, *De Religionis... monumenta periodica*, t. III, n. 75.

Notes de littérature ecclésiastique

Le traité de S. Irénée Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (1).

Il y a quelques mois, MM. Ter Mekerttschian et Ter Minassiantz publiaient le texte arménien et la traduction allemande d'un écrit de S. Irénée, mentionné par Eusèbe (*Hist. Eccles.*, v, 26) mais perdu jusqu'ici. Dans son introduction M. Harnack ne craint pas d'affirmer « qu'il est hors de doute que ce livre est vraiment d'Irénée et conservé dans son intégrité. » — C'est donc un nouveau document de première valeur qui nous est rendu pour l'étude de la doctrine chrétienne au IIe siècle.

Ce petit traité d'une cinquantaine de pages n'est pas un ouvrage de polémique comme le grand traité *Adversus hæreses* qui jusqu'ici nous restait seul de l'œuvre d'Irénée : c'est plutôt une catéchèse, un exposé de la foi.

Une première partie nous parle après l'introduction (1-3) de l'existence de Dieu, cause de tout (4), de la Trinité (5-7), de la création, du péché, de la providence de Dieu (8-30), de l'incarnation et l'ἀνακεφαλαίωσις dans le Christ (31-40), des apôtres, du baptême, de l'Église (41-42). Nous signalerons spécialement les chapitres consacrés à l'exposé du dogme trinitaire : sans ajouter rien de bien nouveau aux témoignages que nous avions déjà sur la foi du IIe siècle, ils n'en sont pas moins très remarquables par la fermeté et la précision des formules : je ne connais rien d'aussi net à la même époque dans l'affirmation simultanée de la distinction et de l'égalité complète des trois personnes. — Quant à la seconde partie (43-98) elle est consacrée tout entière aux prophéties messianiques qui sont, on le

(1) Des Hl. Irenäus Schrift zum Erweise der Apostolischen Verkündigung εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (Texte und Untersuch. xxxi, 1. Leipzig, 1907).

sait, la preuve classique de la religion chez les apologistes du IIe siècle.

En somme, sans nous apporter les « faits nouveaux » que d'aucuns seraient tentés d'aller y chercher, ce petit écrit nous sera fort utile, surtout parce qu'il nous fait connaître la littérature plutôt *dogmatique* d'une époque représentée surtout jusque là pour nous par des ouvrages d'*apologétique* ou de *polémique*.

Le « Liber dogmatum » de Gennade de Marseille

Dom G. Morin, (*Revue bénédictine*, octobre 1907, pp. 445-455).

Parmi les œuvres de Gennadius de Marseille (Migne P. L. 58, 479) nous lisons un « liber seu definitio ecclesiasticorum dogmatum », une sorte de *Syllabus* du Ve siècle comme dit très justement D. Morin : cet écrit, d'un intérêt capital pour l'histoire dogmatique vient d'être l'objet de plusieurs études qui permettront de l'utiliser avec plus de garanties. En 1905, M. H. Turner l'a étudié dans le *Journal of Theological Studies* (t. VII, p. 78) et en a donné un texte qui, sans être définitif, doit remplacer désormais celui d'Elmenhorst reproduit dans Migne, lequel contient de nombreuses interpolations (par exemple, les nn. 38-45 = can. 1-8 du Concile d'Orange en 529). Dans les quelques remarques formant l'introduction de son texte, M. H. Turner estimait plus probable l'origine orientale de cet écrit, attribué à Gennadius par quelques manuscrits seulement et non des meilleurs. Sur les observations de M. Puller, il se rallia dans un article suivant à l'idée que nous avions bien là l'œuvre d'un écrivain Gaulois, peut-être Gennadius. Dom Morin vient de reprendre à son tour la question pour confirmer cette dernière opinion et conclure de l'étude du texte, soit au point de vue des allusions qu'il contient, soit au point de vue des idées et du style, que l'auteur est bien Gennadius et que la date de la composition doit être cherchée vers 470.

Dans la seconde des deux notes complémentaires ajoutées à cette étude, Dom M. montre que « les deux passages du *Liber dogmatum* qu'on a cru récemment impliquer le rejet de l'Apocalypse, signifient autre chose : la réprobation des théories déduites indûment du livre sacré par l'écrivain Népos. »

Archéologie des « Agnus Dei. » H. GRISAR, S. J. (*Civilta cattolica*, 1er juin 1907, pp. 568-584.)

Jusqu'ici l'Agnus Dei le plus ancien qu'on possédât et qu'on pût dater avec certitude se trouvait au Musée chrétien de la Vaticane et datait de Jean XXII (1316-1334) : le P. Grisar, dans ses recherches au *Sancta Sanctorum* du Latran en a trouvé un de style plus ancien : peut-être avait-il été placé dans le trésor sous Léon III, en souvenir des aménagements qu'y fit exécuter ce pape au IXe siècle.

A l'occasion de cet objet le P. Grisar étudie à nouveau l'origine de ce sacramental : contrairement à l'opinion courante (voir par ex. *Diction. d'Arch. chrét.* I, 969) il croit l'Agnus Dei plus ancien que le cierge pascal, à Rome du moins. Il montre longuement l'étroite connexion que révèle la liturgie entre le baptême et les Agnus Dei : ceux-ci auraient été distribués dès le Ve siècle aux nouveaux baptisés du samedi-saint. Reprenant une idée déjà émise par Baronius, mais sans preuves à l'appui, il estime, sinon comme certain, au moins comme probable, le rapprochement entre l'Agnus Dei donné aux nouveaux baptisés pour les préserver du démon, et les *bullæ* qu'on suspendait au cou des enfants païens pour les garantir des maléfices. On aurait là, comme dans le cas plus connu de l'eau bénite remplaçant les lustrations païennes, un exemple de la manière dont l'Église a fait disparaître certains usages païens ancrés dans les mœurs du peuple, en leur substituant des cérémonies chrétiennes analogues. De cette pratique on trouvera d'autres faits dans le P. Delehaye (*Les légendes hagiographiques*, 1905, pp. 191 et sqq.)

Les têtes des saints apôtres Pierre et Paul. H. GRISAR. (*Civilta cattolica*, 17 août 1907, pp. 444-457).

Les fidèles vénèrent à Saint-Jean de Latran les têtes des saints apôtres Pierre et Paul : quelles garanties avons-nous de l'authenticité de ces insignes reliques? Au XIIe siècle, le diacre Jean, dans son *Libellus de Ecclesia Lateranensi* (Migne, P. L. 78, 1389) mentionne les chefs des deux apôtres comme étant conservés dans un autel du *Sancta sanctorum* avec ceux des

saintes Agnès et Euphémie. Et ce témoignage ne fait que reproduire celui du *Libellus de sanctis sanctorum* remontant au moins au temps de Grégoire VII (1079-1085).

Depuis lors nous pouvons suivre ces reliques à travers diverses translations et reconnaissances jusqu'aux deux statues d'argent qui les contiennent encore, fort abîmées du reste par l'humidité contre laquelle elles étaient mal défendues dans les coffrets du *Sancta sanctorum.*

Du moment où les deux chefs ont été séparés des corps des Apôtres, au XI[e] siècle les documents nous manquent : on peut cependant conjecturer que c'est au IX[e] siècle, probablement après le pillage des basiliques de S. Pierre et S. Paul par les Sarrasins en 846, que leurs têtes ont été détachées, comme celles de bien d'autres saints, pour être mises en sûreté dans l'enceinte de Rome, à titre de *reliquiæ principales.*

Papyrus juifs araméens du V[e] siècle. L. Desnoyers. (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, mai 1907; juin 1907, pp. 138-148; 176-185).

MM. Sayce et Cowley viennent de publier (Londres 1906) dix papyrus araméens trouvés près d'Assouan en 1904 : neufs d'entre eux, acquis par M. R. Mond et Lady W. Cecil ont été offerts au musée du Caire; le dixième est à Oxford. Ce qui fait le très grand intérêt de ces documents c'est qu'ils sont tous en bon état et datés des années 471 à 410 avant Jésus-Christ. — Ce sont des « papiers de famille, » des contrats : mais sans parler de leur valeur archéologique, ils sont précieux parce qu'ils nous font connaître une colonie juive d'Egypte au V[e] siècle avec assez de détails pour nous permettre de reconstituer au moins les lignes principales de sa vie.

« Au point de vue biblique, on retiendra surtout l'autel consacré à Jahvé, la faculté laissée à la femme de prononcer le divorce, et cette souple et condescendante adaptation à des pratiques qu'auraient sûrement réprouvées les fidèles intransigeants du retour de la captivité. Un coin du voile qui nous cachait la vie juive de l'ancienne dispersion est donc brusquement et largement soulevé. »

G. T.

Bibliographie

La Crise morale des temps nouveaux par Paul Bureau, professeur à la Faculté libre de Droit de Paris et à l'École des Hautes Études sociales; préface de M. Alfred Croiset, membre de l'Institut, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris; 1 vol. in-16 de 180 pages de la collection *Études de Morale et de Sociologie*. Prix : 4 fr. (franco : 4 fr. 50). Librairie Bloud et Cie, 4, rue Madame, Paris, VIe.

Très intéressant, on ne peut le nier, l'exposé que nous présente M. Bureau de *la Crise morale des temps nouveaux*. Le plan est très net : Un problème se pose, celui de la moralité contemporaine; trois solutions sont successivement proposées et discutées, la solution des « *enfants de l'esprit nouveau,* » comme les appelle M. Bureau, ou mieux la solution laïque et antireligieuse; la seconde, celle des « *enfants de la tradition;* » enfin, la solution que préconise l'auteur. Chacune de ces parties provoque l'attention et la retient, mais pour des motifs différents.

Ne s'agit-il que d'exposer l'état de la question, le bilan de l'immoralité actuelle, défaillances très graves dans la vie privée, désordres de la vie collective, dépravation dans les doctrines mises en circulation dans la masse, on ne peut que louer l'analyse, la vigueur de l'exposition qui va même quelquefois jusqu'à la crudité dans les faits rapportés. Pour celui qui connaît quelque peu son temps, rien de bien neuf pourtant dans ce tableau synthétique de l'immoralité contemporaine. Mais il n'est pas mauvais du tout de mettre de temps à autre les points sur les i et d'essayer de faire regarder et réfléchir des hommes qui ne veulent pas voir et ne vivent que d'illusion et d'insouciance.

Plus intéressante, plus personnelle, sans aucun doute, la critique des deux systèmes qui tentent de mettre de l'ordre dans ce chaos de la moralité actuelle. Et tout d'abord comparaissent les « *enfants de l'esprit nouveau.* » Leur principe général : de la science, il ne faut pas autre chose pour assurer l'épanouissement de la morale. M. Bureau examine les succès de cette théorie purement naturaliste; selon lui, il faut attribuer à ce parti tout le progrès dans l'ordre matériel, et aussi un fort développement de la loyauté, de la fidélité dans les relations sociales. On avouera que ici l'esprit d'analyse de l'auteur est quelque peu en défaut; une distinction s'imposait d'abord : de ce fait que les « *enfants de l'esprit nouveau* » soient les tenants

des théories *matérialistes*, il ne s'ensuit pas du tout qu'il faille exclusivement leur attribuer l'ensemble des progrès *matériels* réalisés. Qu'ils aient fourni leur appoint, que même, à cause de leur confiance en la science, forts de leur principe, ils aient donné une vigoureuse impulsion aux recherches scientifiques, soit ; mais n'allons pas conclure qu'il n'y en a que pour eux. — Leurs autres succès, développement de la sincérité, loyauté, fidélité publique et sociale, feront peut-être sourire plus d'un sceptique, et avec raison. — Par contre, la cause de l'échec des « *enfants de l'esprit nouveau* » est énoncée avec beaucoup de justesse : les forces physiques mises en œuvre, amorales de leur nature, n'ont aucune efficacité *automatique* pour moraliser ceux qui en profitent.

Viennent ensuite les « *enfants de la tradition.* » Ici encore il faut reconnaitre que M. Bureau n'a pas poussé à fond son analyse. Dès le commencement, nous sommes dans le malentendu : confusion entre routine et tradition. C'est ce que relevait si bien M. Henri Joly : « La routine,... ce n'est pas l'attachement à la tradition ; car si la tradition est justifiée, comment n'y être pas attaché? La routine est essentiellement la superstition de la lettre et l'inertie devant le devoir d'en appliquer virilement l'esprit. Or il peut, ce me semble, n'y avoir aucune routine chez ceux qui, suivant le mot bien connu, ne croient pas que telle tradition est bonne parce qu'elle est ancienne, mais qui estiment qu'elle a duré parce qu'elle était excellente et qui s'appliquent à en tirer tous les jours de nouvelles applications. D'autre part, la routine peut s'introduire en vingt-quatre heures chez des esprits ayant la prétention de nous imposer des conceptions nées d'hier. » (*Univers*, 17 juin 1907). Or, M. Bureau considère surtout chez les « *enfants de la tradition* » des cas de routine ; ils sont assez fréquents — et toujours trop, — mais pourtant pas au point de permettre de supposer tout le parti de la tradition embourbé dans l'ornière. Si le départ avait été fait exactement, l'appréciation portée aurait été équitable; on en aurait tiré profit. Signaler les aberrations de certaines intelligences étroites et fermées, relever certains actes de déloyauté peut parfois avoir son intérêt : il est bon de faire son examen de conscience, voire même son mea culpa. Mais attribuer au corps tout entier les tares de quelques membres atrophiés, c'est manifestement fausser la critique.

Reste, pour finir, à considérer la solution proposée par M. Bureau. On a l'impression du *déjà vu :* on retrouve des idées exposées jadis dans un ouvrage bien connu sur « la supériorité des Anglo-Saxons; » une teinte « américaniste, » d'aloi assez douteux, renouvelle un peu la doctrine, sans l'améliorer. Ce qui est préconisé avec le plus d'insistance, c'est le plan, les conceptions des « *catholiques de gauche* » Ces « *catholiques de gauche* » ont beaucoup d'idées, plusieurs acceptables et qui ne leur sont peut-être pas tout à fait personnelles; d'autres aussi, et nombreuses encore, fort sujettes

à controverse et qui doivent même être rejetées complètement. Du reste il est inutile d'insister pour montrer ces « *catholiques de gauche* » en assez piteuse posture, actuellement, auprès des *catholiques tout court*. Je me permets encore de critiquer le devoir de mutuelle tolerance : quelle source d'illusions et de mécomptes ! Point d'intransigeance excessive, deraisonnable, d'accord ; de la condescendance pour les personnes ; pour les doctrines, une étude sérieuse et impartiale ; mais ne cédons pas un pouce de la vérite conquise. Cet esprit de « concessionisme » dénote beaucoup plus la faiblesse du caractère que la claire vue de la vérité et l'esprit large et hospitalier de la charité.

Mais il faut retenir ce que démontre très bien M. Bureau : « Nous ne pouvons être « humains » que si nous sommes religieux. » La morale seule est le fondement du bien social ; elle s'appuie tout entière sur la religion, non pas sur une religion bâtarde, culte de l'Humanité, de la Science, de la Solidarité, mais sur celle qui admet l'existence d'un être supérieur, de Dieu.

P. M.

Jésus et ses Contemporains. Conférences prêchées à la chapelle de l'Institut Catholique de Paris, par M. l'abbé VIEILLARD-LACHARME. 1 vol. in-16. Prix : 3 fr., *franco* 3 fr. 50. Librairie Bloud et Cie, 4, rue Madame, Paris, VIe.

M. Vieillard-Lacharme s'est fait connaitre, au cours de ces dernières années, par deux ouvrages d'apologétique : *La Divinité de Jésus-Christ* et l'*Œuvre messianique de Jesus-Christ* ; il vient de publier le troisième volume de ses conférences : *Jésus et ses Contemporains*. C'est la suite naturelle des ouvrages précédents et une utile contribution à l'étude psychologique des origines chrétiennes. De ci de là on aurait aimé à trouver des notions plus precises, sur la Messianite de Jésus, sur la Divinité de Jésus d'après les synoptiques, (p. 130) ; quelques phrases auraient suffi pour les présenter devant cette réunion de « prêtres qui non seulement font des sciences sacrées leur principale étude, mais ont contribué à les promouvoir..., » (p. 134), et qui auraient pu goûter ces aperçus, tout comme les lecteurs d'aujourd'hui pourraient en profiter. Ces conférences sont apologétiques, mais pas froides, pas penétrées d'une doctrine sèchement raisonneuse. Elles éclairent ceux qui ne voient guère ; elles confirment les croyants en développant leurs connaissances par une science sûre. A signaler en particulier les conférences sur Jean-Baptiste, sur les Apôtres, sur les Saintes Femmes. La septième, *Jésus et les témoins de sa Résurrection* a un interêt particulier à cause des controverses recentes qui ont abouti a cette proposition condamnée : « La résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, mais un fait d'ordre purement naturel, ni démontré, ni démontrable... »

P. M.

R. P. Ed. HUGON, O. P., **Hors de l'Église, point de Salut**. 1 vol. in-12, XVI-334 pp., Paris, Téqui 1907, 3 fr. 50.

On sait quelles discussions sans fin souleva la *Philosophie* du XVIIIe siècle sur l'intolerance et la barbarie de l'Église qui osait damner quiconque mourait hors de son sein Ces attaques restent encore à l'ordre du jour : on saura donc grand gré au R. P. Hugon d'avoir exposé dans un volume plein de choses, et facile à lire cependant, les diverses notions dogmatiques qui viennent se croiser dans ce capital problème des conditions nécessaires au salut. Dans une première partie il étudie la *nécessité* d'appartenir à l'*âme* de l'Église par la foi et la grâce surnaturelle ; dans la seconde, l'*obligation* faite par Dieu à tous les hommes d'entrer dans la société visible, dans le *corps* de l'Église.

Tout en expliquant, en synthétisant le dogme et l'enseignement commun des théologiens catholiques, suivant les principes propres à l'école thomiste, le R. P. s'attache soigneusement à distinguer toujours ses vues particulières des données proprement dites de la tradition catholique : et de fait, en pareille matière cette distinction est capitale pour ne pas solidariser aux yeux des adversaires cette tradition avec nos théories personnelles. — Peut-être cependant cette précision dans la manière de poser les questions n'est-elle pas toujours assez grande ; par exemple, à propos des discussions relatives à la *fides lata* et à la *fides in voto*. On regrettera aussi que le R. P. n'ait pas fait une part plus large dans son livre aux travaux et aux idées des théologiens modernes : c'est surtout depuis le XVIe siècle que la question qu'il traite est agitée ex professo dans les écoles catholiques ; c'est donc surtout depuis lors qu'on a chance de trouver le sens traditionnel plus explicitement, plus nettement exprimé. Ainsi en réfutant, fort bien du reste, les idées exposées il y a deux ans par *un Professeur de théologie* dans une brochure de *Science et Religion*, le R. P. aurait dû rappeler que ces idées ne sont pas nouvelles, mais avaient été déjà émises en partie au début du XIXe siècle par le Cardinal de la Luzerne, Duvoisin, et depuis par l'abbé de Broglie, M. Girodon et d'autres. De même, à propos du salut des païens, il eût été bon d'indiquer les vues exprimées par M. Vacant et M. F. Schmid surtout, d'après lesquelles les restes de la révélation primitive conservés dans la plupart des religions seraient la voie principale dont Dieu se servirait pour amener les païens à l'acte de foi surnaturelle et nécessaire au salut. Les idées sur l'origine des religions présentées par un homme aussi compétent que le R. P. Lagrange (*Religions Sémitiques*, Introduction) nous confirment dans la pensée qu'il y a là un élément de solution très important pour le grave problème traité par le R. P. Hugon. Ces quelques lacunes n'empêcheront pas ce livre de faire sûrement le grand bien que désire son savant auteur.

J. de G.

J. Rivière. — **S. Justin et les Apologistes du second siècle.** (*La Pensée chrétienne*). 1. vol. in-12 XXXVI-346 pp. Paris, Bloud, 1907, 3 fr. 50.

J. Rivière. — **La Propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles.** (*Science et Religion* n. 454-455) 1 vol. in-18, 127 pp. Paris Bloud, 1907, 1 fr. 20.

M. l'abbé Rivière a réuni dans le même volume de la *Pensée chrétienne* les extraits des divers apologistes du IIe siècle en les groupant autour du principal d'entre eux, S. Justin : si la physionomie propre de chacun de ces écrivains disparaît un peu dans ce tableau d'ensemble, on y saisit en revanche beaucoup mieux le caractère spécial d'un mouvement d'idées nettement défini, la tentative faite pour présenter le christianisme aux païens du IIe siècle sous la forme d'une *philosophie*, et non plus exclusivement d'une simple catéchèse. Dans l'introduction qu'il a écrite pour ce volume, Mgr Battiffol s'attache fort heureusement à montrer tout ce que devait nécessairement entraîner de différences dans la *manière* d'exposer le dogme une telle divergence de point de vue. Les extraits ont été partagés en deux groupes sur l'*apologetique* et la *dogmatique*, et, dans l'ensemble, les idées principales qui forment les chapitres de ces deux parties sont bien celles qui en fait dominent les écrits des apologistes. S'il faut formuler quelque desiderata, on regrettera l'absence d'une table des passages cités, fort nécessaire à un pareil ouvrage et qui n'est pas, comme l'index analytique, à peu près suppléée par l'ordre logique suivi dans le classement des extraits ; pour le *martyre* de S. Justin, la traduction aurait gagné à être faite sur le texte plus correct et notablement différent publié par M. Pio Franchi (*Studi e Testi* VIII, Roma 1902) : il eût été bon aussi d'indiquer que le début et la finale de ces actes sont généralement regardés comme des additions postérieures. Mais ces détails n'empêcheront pas cet excellent volume de rendre de grands services. — Nombreux aussi seront les services rendus par la brochure où M. Rivière a reproduit les substantiels articles de la *Revue pratique d'apologétique* où il résumait les faits réunis par M. Harnack relativement à l'expansion du christianisme et discutait les vues du savant professeur sur les causes de cette expansion : on trouvera dans ce petit livre des matériaux précis et bien contrôlés pour exposer la preuve classique de la divinité du christianisme « ob suam admirabilem propagationem » (Conc. Vatic).

J. de G.

Newman. **Grammaire de l'assentiment**, traduction française par Mme Gaston Paris, 1 vol. in-8o, 408 pp. Praris, Bloud, 1907, 6 frs.

« Voici la première traduction française de l'œuvre capitale de Newman » dit Mme Gaston Paris en offrant son travail au public. Quel que soit en effet

leur jugement sur les idées de l'illustre Cardinal et sur celles des nombreux écrivains qui se réclament de lui, tous nos lecteurs seront heureux de voir enfin publier chez nous une bonne traduction de la *Grammaire de l'assentiment*. Car c'est bien là qu'il faut aller tout d'abord si on veut savoir le fond de la philosophie religieuse de Newman : il le répétait souvent lui-même, c'est dans ce livre écrit après de longues années de réflexions, sous la pleine lumière du catholicisme, qu'il a mis le meilleur de sa pensée, qu'il a groupé, ordonné ses idées les plus chères. Pour Newman, moins encore que pour un autre, une traduction peut suppléer à la lecture de l'original : ce n'en est pas moins un grand service que rend M[me] G. Paris en permettant à ceux qui chez nous ne peuvent lire cet original, de prendre du moins contact avec la pensée du célèbre théologien dans une traduction fidèle et élégante. G. T.

E. Le Roy. **Dogme et critique.** Un vol. in-12, XVIII-388 p. Paris, Bloud, 1907. Prix : 4 frs.

Le 16 avril 1905, M. E. Le Roy publiait son article : *Qu'est-ce qu'un dogme?* On sait la polémique suscitée par cette question, polémique qui a eu sa conclusion dans les actes récents de l'autorité apostolique. Aux critiques adressées de divers côtés à son travail, M. Le Roy a répondu, parfois longuement. C'est en joignant à son premier article et à ces réponses, une discussion beaucoup plus longue des objections formulées, surtout par M. Portalié dans les *Études* (20 juillet, 5 août 1905), et en y ajoutant quelques notes explicatives, que M. Le Roy a constitué le présent volume. On le voit, c'est son apport personnel à la discussion, qu'il recueille lui-même, un recueil unilatéral. — On sait que la S. Congrégation de l'Index a interdit la lecture de ce livre; nous ne saurions donc le recommander à nos lecteurs; il sera toutefois utile à ceux qui, munis des autorisations nécessaires, voudront avoir commodément réunis les écrits de M. Le Roy sur la controverse si grave soulevée par lui. Nous ne voulons pourtant pas omettre de citer les belles et chrétiennes paroles par lesquelles l'auteur termine sa préface : « Quoiqu'il arrive, d'ailleurs, rien ne réussira jamais à troubler notre ferme volonté d'obéissance, notre intention de ne travailler que pour l'Église et dans l'Église. Quelle que soit la vérité qui finalement se fasse jour, conforme ou contraire à nos opinions personnelles, d'avance nous y adhérons. » M. Le Roy ne voudra pas tarder plus longtemps à faire honneur à son engagement. G. T.

C. Van Noort. **Tractatus de fontibus revelationis necnon de fide divina.** Un vol. in-8°, 286 pp. Amsterdam. Van Langenhuysen, 1906. Prix : 5 fr.

M. le Professeur van Noort vient de donner dans son cours de théologie, déjà si universellement apprécié, un traité sur les sources de la révélation

et sur la foi. Félicitons-le d'abord d'avoir réuni dans le même volume ces deux questions, malheureusement séparées dans la plupart des manuels : il aurait même gagné, croyons-nous, à être plus radical encore et à y joindre le chapitre de son *De Ecclesia* où il parle du magistère. La manière de traiter les questions se fait remarquer par le double souci d'une très grande prudence pour éviter toute exagération doctrinale, aussi bien à droite qu'à gauche, et par le soin de mettre en bonne lumière les questions capitales comme il y en a tant dans ces deux traités. C'est ainsi qu'un soin tout particulier a été mis à traiter du magistère ordinaire, du développement dogmatique, de la nature, de l'étendue et des conséquences de l'inspiration, etc.

Sans faire un étalage inutile d'érudition, M. van N. se montre vraiment au courant de l'état actuel des multiples questions auxquelles il touche. Aussi, en dépit des légères réserves qu'on pourrait avoir à faire sur tel ou tel paragraphe, son traité est bien, sous son format modeste, un des meilleurs et des plus sérieusement écrits que nous ayons encore sur ces difficiles matières. J. de G.

P. Lanier S. C. **L'Évangile**. Les discours et les enseignement de Jésus dans l'ordre chronologique. Paris Beauchesne 1907, 12° pp. x-406. Prix 3,50 fr.

Je ne chicanerai point trop l'auteur sur le mot « traditionnelle » qu'il applique à l'interprétation sur laquelle il s'appuie dans son travail de traduction ; usuelle serait préférable et prêterait moins à l'équivoque, ne risquant pas de donner à des exégèses respectables sans doute mais d'ordre privé, une valeur doctrinale qui ne leur revient pas. Le livre de M. l'abbé Lanier peut être fort utile à ceux qui désirent étudier en elle-même la parole divine sans recourir aux commentaires etendus. Groupant les différents discours selon un ordre chronologique, communément suivi, — M. L. y attache plus d'importance que ne le mérite le caractère conjectural de cette chronologie,— M. Lanier les traduit en insérant dans le texte même, mais en caractères distincts, des gloses explicatives du texte, là où celui-ci est obscur, concis, difficile à saisir. De plus de petites introductions historiques et des analyses mettent le lecteur à même de mieux comprendre la portée et le sens des discours. Tel qu'il est ce livre est à recommander. Ceux pourtant qui veulent faire une etude personnelle de l'Évangile, préféreront peut être les volumes très suggestifs du P. Rose. Celui-ci a cependant l'avantage d'offrir en un seul volume l'ensemble des discours (pris au sens du mot le plus large.) C. A.

L. A. Fillion S. S. **S. Jean l'Évangéliste sa vie et ses écrits**. Paris, Beauchesnes 1907 ; pp. v-304. Prix : 3 fr.

Le nouveau livre de M. l'abbé Fillion se recommande de lui-même à ceux qui désirent un précis substantiel sur la vie et les œuvres de l'Apôtre

S. Jean. Il se lit avec intérêt, donne une idée suffisante des diverses questions que soulèvent soit la vie, soit les écrits attribués à S. Jean, offre partout un choix très utile de références. Le dernier tiers du volume tranche sur le reste : L'auteur jugeant sans doute les Épitres et l'Apocalypse moins connues que le IVe Évangile, en traduit et en explique les plus belles pages. Le nom de M. Fillion indique assez l'esprit dans lequel est fait le travail ; l'on n'a pas à chercher ici d'idée et de conclusion nouvelles mais partout l'on constatera une sérieuse information. Toutefois l'on ne pourra s'empêcher de trouver maigre l'exposé de la théologie de S. Jean : même dans un ouvrage s'adressant au grand public il y avait intérêt à présenter une synthèse plus riche et plus originale.

C. A.

F. Brunetière. **Questions actuelles**. 1 vol. in-12, xxvi-410 p. Paris, Perrin 1907.

La préface de ce recueil d'études est du 1er novembre 1906 : elle est donc un peu le testament intellectuel du profond et loyal penseur qui la signait quelques jours avant sa mort. Et de fait rassemblant des articles sur divers sujets publiés entre 1894 et 1905, il essayait dans cette préface d'en dégager les deux idées maîtresses qui se trouvent bien avoir été deux de ses idées les plus chères : sa conviction de la convenance interne entre le catholicisme et la démocratie.

Est-il vrai comme Brunetière l'affirme avec tant de conviction que la vérité scientifique et la vérité religieuse n'aient pas de « commune mesure? » Beaucoup, dont je suis, ne le croient pas : ils n'en reliront pas moins avec plaisir dans ce volume ces vigoureux articles qui font tant réfléchir et auquel on aime toujours à revenir.

G. T.

Œuvres de Sainte Thérèse, trad. par le P. Bouix : T. III : *Œuvres mystiques*, 8e édition revue par *J. Peyré*. 1 vol. in-12, 606 p. Paris, Galbalda 1907.

Après la vie de sainte Thérèse écrite par elle-même ce sont ses œuvres mystiques dont M. Peyré nous donne aujourd'hui la traduction soigneusement revue. Le présent volume contient le *Chemin de la Perfection*, le *Château intérieur*, et un *fragment du livre sur le Cantique des Cantiques*, M. Peyré y a ajouté trois *Relations* sur les grâces d'oraison dont le P. Bouix n'avait traduit que des parties dans ses *additions* à la vie de la sainte. Pour le *Chemin de la Perfection* la révision a été faite sur le mss. de Valladolid d'après l'édition de D. Herrero Bayona, et pour le *Château intérieur* sur l'édition photolithographique du manuscrit original de Séville. Ce nouveau volume a été préparé avec le même soin que le premier : on y trouvera la même fidélité à rendre la pensée de la sainte dans toutes ses nuances et autant que possible, dans son expression si simple et si primesautière.

J. de G.

P. W. DEVIVIER. S. J. — **Cours d'Apologétique chrétienne.** 19e édition, 1 vol, 8° 615 p. Tournai, H. L. Castermann, 1907.

Le seul chiffre de 19e édition est déjà une recommandation très significative. Mais ce n'est pas une simple réimpression de son manuel si estimé que nous donne le R. P. Devivier, c'est une réédition, très soigneusement tenue à jour. On pourra s'en rendre compte presque à chaque page, ce n'est pas seulement la bibliographie qui a été enrichie de renvois à des articles et travaux récents, c'est l'exposé même des questions qui a été mis au point de leur état actuel, avec prudence sans doute pour ne pas donner place dans un manuel d'enseignement à des théories encore trop aventureuses, mais aussi avec largeur pour ne pas représenter comme résolus déjà les problèmes qui demeurent ouverts : qu'on lise par exemple les articles sur la Genèse, sur l'historicité des récits bibliques, dans un autre ordre d'idées sur l'Inquisition, et l'on trouvera, je crois, que le P. Devivier et ses collaborateurs ont vraiment trouvé le juste milieu dans lequel doit se tenir un ouvrage comme celui-ci. G. T.

Sermonen over de Evangeliën der Zondagen van het Kerkelijk Jaar door G. VANDEPOEL, vijfde boekdeel. Averbode, Stroomdrukkerij der abdij.

Le cinquième volume des Sermons du Révérend Curé de Tildonk contient quinze sermons et six homélies sur les Évangiles du quatrième au treizième dimanche après la Pentecôte. Voici les sujets des sermons : le salut, l'enfer, le pardon des injures, les bénédictions temporelles, les faux prophètes, les mauvaises compagnies, le jugement particulier, Jésus pleurant sur Jérusalem, les ennemis du pécheur mourant, l'incertitude du salut, l'amour de Dieu, la confession et l'impureté. Les homélies traitent de la prédication de Jésus et de la pêche miraculeuse, de la multiplication des pains, du pharisien et du publicain, de la guérison du sourd-muet, et du bon samaritain. On doit louer l'auteur d'avoir voulu contribuer à remettre en honneur l'homélie, dont le dédain a produit dans les masses une si lamentable ignorance des récits évangéliques. Ce cinquième volume mérite tous les éloges décernés aux premiers dans « La vie diocésaine » de Malines et le « Centrum » d'Utrecht, reproduit en tête du volume. P. J. M.

Publications nouvelles.

VERDUNOY. *L'Évangile.* Synopse. Vie de Notre-Seigneur. Commentaire. In-12 de pp. xx-380, avec deux plans et une carte en couleur. Paris, Gabalda et Ce, 1907. Prix : 3 fr. 50.

G. Van Noort. *Tractatus de Deo uno et trino.* In-8° de 219 pp. Amsterdam, Van Langenhuysen, 1907. Prix : 3 fr. 25.

F. Cavallera. *Les fragments de S. Amphilogue dans l'Hodegos et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaïte.* In-8, de 25 pp. (Extrait de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, viii, n. 3). Louvain, Bureaux de la Revue, 40, rue de Namur.

Ferrerès-Bussi. L'insegnamento del catechismo. *Commentario canonico morale sopra la enciclica « Acerbo nimis. »* del R. P. Giov. B. Ferreres, tradotto dal R. P. D. L. Bussi. In-18 de 146 pp. Turin, Marietti, 1907.

Lejeune, C.SS.R. *Sursum corda.* Lettres et poésies du serviteur de Dieu, le P. Huchant C.SS.R. avec portrait. Beau vol. in-8° de 340 pp. Roulers et Bruxelles, De Meester. Prix : 1 fr. (S'adresser au R. P. Veramme, 28, rue Belliard, Bruxelles.)

A. Gardeil O. P. *La crédibilité et l'apologétique.* In-12 de vii-299 pp. Paris, Gabalda et Cie, 1908. Prix : 3 fr. 50.

J.-F. Alric. *Vie abrégée du P. Paul Ginhac.* Petit in-12 de 112 pages. Tournai et Paris, Casterman, 1907. Prix : 0 fr. 75 ; 10 ex.: 5 fr.; 100 ex : 50 fr. franco. (S'adresser à M. Sanchez, 6, rue de la Dalbade à Toulouse, ou au Directeur du Messager du Cœur de Jésus, 19, rue des Choraux, Tournai.)

G. Palau, S. J. *Le catholique d'action.* Traduction de *MM. L. Lebessou et P. Jury*, avec une lettre préface de *Mgr de Cabrières.* In-16 de 200 p. Edition amateur. Casterman, Tournai et Paris (rue Bonaparte, 66.) Prix : 1 fr. 25. Remises sur nombre.

Tables méthodiques particulières

I

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE DE CONGRÉGATIONS

N. B. — *Les décisions accompagnées d'un commentaire sont marquées d'un astérisque.*

S. Sacrement. **165**, **663**; aux processions. **663**. — Permission requise pour célébrer dans les nouveaux *oratoires* des Communautés*. **168**; dans les oratoires des religieux situés hors du couvent*. **168**. — Titulaire d'un oratoire semi-public*. **208**. — Langue *paléoslave*, usage liturgique. **279**. — *Processions* de la Vraie Croix le Vendredi Saint. **569**. — Rang des laïques aux processions*. **44**. — Cérémonies de la *Purification* et des *Rameaux*. **663**. — Bénédiction de *Saint-Maur*. **277**. — Cérémonies devant le *S. Sacrement exposé**. **663**. — Cérémonies de la *Semaine Sainte*. **663**. — Statue de *Notre-Dame des Sept-Douleurs* le jeudi et le vendredi saints. **569**. *Thuriféraire*, genuflexion devant le prélat régulier **663**.

Secrétairerie d'Etat. — Voir ci-dessus, *Congrégation des Affaires Ecclésistiques extraordinaires* (1).

Secrétairerie des brefs. — Voir, ci-dessus, *Actes* du Souverain Pontife.

Vicariat de Rome. — Examen des prédicateurs. **46**. — Condamnation du livre « *Dogme et critique* » **445**.

II

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE

N. B. — *Les lettres* SSm *désignent les actes de Sa Sainteté;* — Aff. Extr. *ceux de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques extraordinaires;* Bibl. *de la Commission Biblique;* Propg., *de la Propagande;* EE. RR. *de la Congr. des Évêques et Réguliers;* Indx. *de la Congr. de l'Index;* — Indg. *de la Congr. des Indulgences;* Inq. *de la Congr. de l'Inquisition* (*Saint Office*); — Pén. *de la Pénitencerie;* Vicar., *du Vicariat de Rome;* — Rit. *de la Congr. des Rites;* Secr. Et. *de la Secrétairerie d'État.*

1896

7 juillet. *Indg.* **565**.
21 juillet. *EE. RR.* suppl. **122**.

(1) Ces réponses, indiquées comme de la Congrégation des Affaires Eccl. extraordinaires, ont été attribuées par certaines revues à celle-ci et par d'autres à la Secrétairerie d'État. L'Archevêché de Rouen les a publiées sans préciser leur origine exacte. Peut-être émanent-elles de diverses Congrégations et à des dates diverses.

1901

5 juillet. Tarbien. *Rit.* **163.**

1905

23 avril. *SSm.* Wratisl. **431**.
20 mai. Wratis. *Conc.* **513.**
23 août. *Indg.* **200.**

1906

3 janvier. *Pén.* **217.**
20 janvier. Papien. *Conc.* **37.**
10 février. *Rit.* **276.**
17 février. *Conc.* **423.**
8 mars. *Pén.* **217.**
24 mars. Matriten. *Conc.* **142.**
9 mai. *Indg.* **565.**
9 mai. *Pén.* **220.**
15 mai. *Propg.* **444.**
31 mai. *Conc.* **445.**
7 juin. *Pén.* **221.**
27 juin. *Bibl.* **236.**
30 juin. Feretr. *Conc.* **96.**
3 juillet. « Lamentabili » *Inq.* **543.**
4 juillet. *Inq.* **543.**
5 juillet. Tarbien. *Rit.* **163.**
13 juillet *Indg.* **564.**
21 juillet. Piscien. *Rit.* **43.**
7 août. *Indg.* **561.**
8 août. *Indg.* **327.**
8 août. Ord. S. Fr. *Indg.* **561.**
8 août. Aversan. *Rit.* **44.**
8 août. *Rit.* **568.**
10 août. *Vicar.* **46.**
22 août. *Indg.* **330.**
22 août. *Inq.* **263.**
23 août. *Inq.* **263.**
11 sept. *Indg.* **278.**
17 sept. *Pén.* **222.**
9 nov. *Indg.* **564.**
10 nov. Ord FF. Min. *Rit.* **208.**
10 nov. Secov. *Rit.* **168.**

III

TABLES DES ARTICLES, CONSULTATIONS ET NOTES

Autels fixes : revêtement de ciment sur la table. **89**. — Revêtement de marbre sur la croix de consécration. **88**.

Baptême. — Défaut d'intention. **651**.

Blasphème. — Quelles observations faire au pénitent. **644**.

Celebret. — Sa nécessité; substitution et falsification. **401**.

Chapelet de Ste Brigitte. Manière de le réciter. **648**.

Congrégation de la T. S. Vierge. Messe votive de la sainte Vierge, le dimanche dans l'octave de l'Immaculée-Conception. **446**.

Chœur, présence des femmes aux messes de mariage et aux relevailles. **400**.

Concurrence et occurrence. — Fête du Cœur très pur de Marie en concurrence avec l'Octave de l'Assomption. **540**. — Occurrence de l'Octave de la Dédicace avec sainte Cécile. **541**. — Mémoire de sainte Cécile le jour du Patron de la ville épiscopale en occurrence avec l'Octave de la Dédicace. **541**.

Indulgences. — Peut-on user publiquement du pouvoir d'indulgencier les chapelets? **447**. — Doute sur le chapelet de Ste Brigitte. **648**.

Honoraires de messes. — Des honoraires reçus par l'aumônier d'une maison de retraite de prêtres infirmes. **536**. — La coutume et le taux synodal des honoraires. **319**.

Messes et offices des défunts. — Ordre de l'absoute. **35**. — Doit-on dire la messe de *requiem* avec absoute pour les enfants morts à l'âge de raison avant leur première communion? **446**. — Messes basses privilégiées de *requiem* « corpore non præsente »; quand il y a deux services ; dans les chapelles de cimetière; dans l'oratoire de la maison mortuaire; aux autels latéraux durant l'exposition du très saint Sacrement. **195**.

Orgues. Peut-on admettre l'orgue aux messes fériales des Quatre-Temps. **538**.

Précepte dominical. — Y satisfait-on en s'absentant de la messe durant l'Oblation du pain et du vin. **619**.

Te Deum. — Faut-il l'autorisation de l'Ordinaire pour le chanter solennellement? **446**.

Droit canonique. — *L'aliénation* des valeurs de portefeuille et le « beneplacitum apostolicum » **423**. — La *liquidation* des biens *des Congrégations* en France et les récentes décisions de la Pénitencerie. **289**. **360**. **413**. — Le *quasi-*

IV

BIBLIOGRAPHIE

Table alphabétique générale

Les gérants : H. & L. CASTERMAN

Tournai, typ. Casterman